



ڈاکٹر حسین زکیر

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA

JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the books before
taking it out. You will be responsible
for damages to the book disco-
vered while returning it.

DUE DATE

Cl. No. _____ Acc. No. _____

Late Fine Ordinary Books **25 Paise** per day. Text Book
Re. 1/- per day. Over Night Book **Re. 1/-** per day.

--	--	--	--

جامعہ رسالہ جامعہ عمر

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و ثقافتی

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد روتی

معاون
جبین انجم

مجلس مشاوت

پروفیسر بشیر الدین احمد (صدہ)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر سید مقبول احمد

پروفیسر محمد عاقل

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مجیب رضوی

پروفیسر مشیر الحسن

جناب عبد اللطیف اعظمی

شمارہ نمبر ۱-۲-۳

جنوری - فروری - مارچ ۱۹۹۵ء

جلد نمبر ۹۲

اس شمارے کی قیمت ۲۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے

مالک غیر سے ۳۰ ڈالر سالانہ

حیاتی رکنیت ۵۰۰ روپے

غیر مالک سے ۱۵۰ ڈالر

رسالہ جامعہ

ڈاکٹر حسین آسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس - پٹودی ہاؤس دریا گنج - نئی

ترتیب

۵	اداریہ	ذیل بحث : پہلا ہندوستانی ناول
۷	عظیم انان صدیقی	افسانہ رنگیں سے ڈاننگ گرل ہم
۲۱	قرۃ العین حیدر	خانم جان کی توبہ
		خصوصی گوشہ : جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ
		(سر سید اور ان کے معاصرین)
۵۷	خلیق انجم	سر سید اور عہد حاضر کی فرقہ وارانہ سیاست
۱۱۵	دراج الدین علوی	محمد حسین آزاد اور جدید نظم
۱۲۲	اسلم پر دینر	حالی کا مقدمہ شعر و شاعری اور شعر و شاعری
۱۳۲	منظر مہدی	حالی : معاشرتی اصلاح کا تصور
۱۵۰	نظرا اسلم	نذیر احمد کا تصور اصلاح معاشرہ اور ابن الوقت
۱۵۷	کوثر منظری	شبلی اپنے عہد کے پس منظر میں
۱۷۰	خالد محمود	شبلی کا سفر نامہ روم و مصر و شام
۱۸۵	شیم خنہ	اکبر کی معنویت

مسائل : مابعد جدیدیت

۱۹۹ اکبر ایس احمد / ترجمہ اختر الواسع مابعد جدیدیت کے دور میں مسلمانوں کی شمولیت

۲۰۷ سدھیش پجوری / ترجمہ سہیل احمد فاروقی مابعد جدیدیت اور مارکسیت

۲۱۳ ناگ منی ترپاچھی / ترجمہ سہیل احمد فاروقی مابعد جدیدیت: بعض تصورات اور ہندوئی سیاست

۲۲۶ شکوہ محسن مرزا مابعد جدیدیت اور ادب

منظر نامہ : رفیت دولے نازدلی ما

۲۲۵ انتخاب : مسعودالحی ظہیر کاشمیری

۲۲۷ انتخاب : شہپر رسول پردین شاہر

۲۳۹ فہمیدہ ریاض احمد داؤد

اداسی

جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ محض افسانہ ہے یا حقیقت؟ اس سلسلے میں ایک ساتھ کئی رویے ہمارے سامنے آئے ہیں۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ہم بھلا سوئے ہی کب تھے کہ مغربی تمدن کی پروردہ روشن خیالی اور عقلیت ہمیں بیدار کرتی! ہندوستان کی سیاسی شکست کا مطلب یہ تو نہیں تھا کہ ہم تہذیبی اور فکری لحاظ سے بھی اپنے آپ کو پس ماندہ سمجھ بیٹھیں۔ تاریخ کے مختلف تصورات کی روشنی میں اس پوری صورتِ حال کا جائزہ کئی سطحوں پر لیا جاسکتا ہے۔ اس مسئلے پر سوچتے وقت سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہمارا شعور جدہ باتیت سے پوری طرح آزاد ہو۔ انیسویں صدی میں ایک نہایت مہلک قسم کی انتہا پسندی کا دور دورہ ہمیں زندگی کے کئی شعبوں میں دکھائی دیتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے مویدین بھی اس انتہا پسندی کے شکار ہوئے اور اس کے مخالفین بھی۔ ہماری اجتماعی تہذیب اور فکر پر اس انتہا پسندی کے اثرات کو سمجھنا اور پہچاننا مشکل نہیں ہے۔

بہرِ نوع 'اپنے غیر معمولی اثرات اور دور رس نتائج کی بناء پر سرسید کا عہد

۶
اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے مداحوں اور متعزین، دونوں کے تصورات آج بھی
ہیں ایک نئی سطح پر سوچ بچار کی دعوت دیتے ہیں۔ یہ شمارہ اس سمت میں ایک قدم ہے۔

۵

کچھ مجبوریوں ایسی تھیں کہ ہم یہ شمارہ وقت پر شائع نہیں کر سکے۔ حالات پر ہمارا
بس نہ چلا۔ امید ہے کہ انشاء اللہ اپریل 'مئی' جون ۹۵ء کا شمارہ جولائی میں منظر عام
پر آجائے گا۔ اس شمارے کے بیشتر مضامین کی کتابت ہو چکی ہے۔ موجودہ شمارے
کے مخصوص مزاج اور اس کی ضخامت کے باعث ہم ایسے کئی مضامین اس شمارے میں
شامل نہیں کر سکے جو ہماری دعوت پر دوستوں نے لکھے تھے یا ترجمہ کیے تھے۔ ان سے
ہم معذرت خواہ ہیں۔ وہ تحریریں اب آئندہ شمارے کی زینت بنیں گی۔

شمیم حنفی

افسانہ رنگیں سے ڈانگ گزل تک

افسانہ، یا حقیقت

عظیم الشان صدیقی

گذشتہ دنوں قرۃ العین حیدر صاحبہ نے محمد سجاد حسین کسمندوسی کی تصنیف *نشرِ انجم و مضان المبارک ۱۳۱۱ھ مطابق ۱۸۹۴ء* کے محض بنیادی قصے کا انگریزی میں ترجمہ کر کے *ڈانگ گزل* کے نام سے شائع کرایا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ اردو کا ہی نہیں بلکہ ہندوستان کا پہلا ناول ہے اور ان کے دعوے کی بنیاد یہ ہے کہ منظوم و منثور قصہ *نشرِ سجاد حسین* کی طبع زاد تصنیف نہیں ہے بلکہ یہ سید حسن شاہ کے منظوم و منثور ہندی آمیز فارسی قصہ *افسانہ رنگیں* (۱۲۰۵ھ مطابق ۱۷۹۰ء) کا لفظ بہ لفظ ترجمہ ہے جو کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ کسی بھی زبان میں ترجمے تین طرح کے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ لفظ بہ لفظ پابند ترجمہ

۲۔ آزاد ترجمہ

۳۔ بنیادی خیال کا ترجمہ

جہاں تک لفظ بہ لفظ پابند ترجمے کا سوال ہے، علمی کتابوں کا تو ایسا ترجمہ ممکن ہے۔ لیکن تخلیقی ادب ناول افسانہ اور شاعری کا لفظ بہ لفظ پابند ترجمہ کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے۔ ایسی صورت میں قرۃ العین حیدر صاحبہ کا یہ دعویٰ نہ صرف غلط ہے بلکہ

گمراہ کرنے والا بھی ہے۔ اگر عترہ کو نشتر کو لفظ بہ لفظ ترجمہ ثابت کرنے کا اتنا ہی شوق ہے تو اب جبکہ سید حسن شاہ کے افسانہ نگہیں کا نایاب خطوط دریافت ہو گیا ہے تو انھیں ان دونوں کا تقابلی مطالعہ کر کے اپنے دھوکے کو ثابت کرنا چاہیے۔

جہاں تک آزاد ترجمے کا سوال ہے اس میں مترجم اصل متن کے بنیادی ڈھانچے، نام، مقامات اور واقعات کو تو اسی طرح برقرار رکھتا ہے لیکن مفہوم کو اپنے لفظوں میں بیان کر دیتا ہے لیکن نشتر کے مصنف سجاد حسین نے آزاد ترجمے کے ان اصولوں کی پوری طرح پابندی نہیں کی ہے بلکہ انھوں نے ترجمے کا تیسرا طریقہ اختیار کیا ہے جس میں مترجم بنیادی خیال تو اصل متن سے اخذ کرتا ہے لیکن اسے اپنے الفاظ میں بیان کرتے وقت بہت کچھ ترمیم و تفسیح کر دیتا ہے۔ ایسی صورت میں وہ ترجمہ نہیں رہتا ہے بلکہ طبعاً تصنیف بن جاتی ہے۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ دنیا کے ادب میں اخذ و قبول کی ایسی لاتعداد مثالیں موجود ہیں۔ خود قرۃ العین حیدر صاحبہ نے اپنے ناول آخر شب کے ہمسفر کے ابتدائی حصے میں گورکی کے ناول مال سے استفادہ کیا ہے لیکن اس بنیاد پر ان کے ناول کو مال کا ترجمہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔

نشتر کے مصنف سجاد حسین نے کس طرح ترمیم و تفسیح اور اضافے سے کام لیا ہے۔ اس کی تفصیلات راقم اپنے مضمون ”نشتر۔ ترجمہ یا طبع مزاد“ (رسالہ جامعہ دہلی شمارہ ۳ جلد ۹۰ بابت مارچ ۱۹۹۳ء) میں پیش کر چکا ہے جن میں سے چند باتوں کا اعادہ کرنا یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے جس سے بخوبی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قرۃ العین حیدر صاحبہ کا دعویٰ کس طرح غلط اور بے بنیاد ہے اور سجاد حسین نے کس طرح ترمیم و تفسیح سے کام لیا ہے اور کیا اس منظوم و منثور مختصر قصے کو جو نصف سے بھی زیادہ فارسی اور اردو اشعار پر مشتمل ہے ناول کہہ سکتے ہیں۔

سجاد حسین نے اصل قصہ یا متن میں جس طرح ترمیم و تفسیح اور اضافے سے کام لیا ہے ان میں سے بعض پہلوؤں کی انھوں نے نشتر کے حاشیوں میں نشان دہی بھی کر دی ہے۔ چنانچہ ان حاشیوں کی چند مثالیں ذیل میں ملاحظہ کیجیے:

۱۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۱۹: ”یہاں پر بہت سے شعراء کسی پرانی مثنوی کے لکھے ہیں جس میں کا ایک یہ ہے:

نہٹ گریہ کنناں چھوڑ اس کے در کو
بنا چاری چسلا میں اپنے گھر کو
اوس وقت کے اردو شاعر ہی ہوں گے جن کا ذکر پروفیسر آزاد نے
آب حیات کے دور اول میں لکھا ہے میں نے یہ سب شعر چھوڑ
دیے ہیں۔ مترجم“

۲۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۱۹: ”اسی طرح بہت سے شعر حضرت نے پڑھے جس کے تین حصے پانچ
صفحوں پر ہیں۔ ایک ظم عاشقانہ انداز کے، دوسرے حسینوں کی تعریف
میں تیسرے حسب حال۔ میں نے وہ سب چھوڑ دیے۔ مترجم“

۳۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۲۲: ”اسی طرح سیکڑوں شعر پڑھے۔ مترجم“ (لیکن متن میں صرف چار
فارسی شعر ہی موجود ہیں باقی اشعار چھوڑ دیے ہیں)

۴۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۲۲: ”تین صفحے شعروں سے بیاہ ہیں۔ مترجم“ (لیکن میں صرف ایک ہی
شعر درج ہے اور وہ بھی انیسویں صدی کے کسی شاعر کا معلوم ہوتا ہے۔
وہ شعر یہ ہے) ۷

رات سادی مری دونوں کی تسلی میں کٹی
ہاتھ دل پر سے اٹھایا تو جگر پر رکھا

(مترجم نے ان تین صفحوں پر مشتمل اشعار حذف کر دیے ہیں)

۵۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۲۲: ”یہاں پر ایک پرانی مثنوی کے بہت سے شعر بھی لکھے ہیں جو بے مزہ
ہونے کے علاوہ کسی قدر فحش بھی ہیں۔ میں نے سب چھوڑ دیے
ہیں۔ انداز بیان کو میں نے بہت ہی سنبھالا ہے۔ در نہ مصنف
نے تو اس زمانے کی تہذیب کا کچھ خیال ہی نہ کیا تھا۔ مترجم“

۶۔ حاشیہ نشتر صفحہ ۲۱: ”جس جس عبارت پر خط کھینچا ہوا ہے۔ عمداً اصل لکھ دی ہیں بہت

سی باتیں چھوڑ دی ہیں۔ مترجم“
لیکن متن کی کسی عبارت پر خط کھینچا ہوا نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اشاعت کے وقت یہ عبارت بھی حذف کر دی گئی ہے۔

حاشیوں کی مذکورہ عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سجاد حسین نے نشر میں افسانہ رنگیں کا ایک بڑا حصہ نہ صرف حذف کر دیا ہے بلکہ ترمیم و تخیل اور اضافے سے بھی کام لیا ہے اور اصل متن کا بڑا حصہ نہ صرف اشعار پر مشتمل تھا بلکہ فحش بھی تھا۔ ایسی صورت میں نہ تو افسانہ رنگیں کو ناول کہا جاسکتا ہے اور نہ ہی نشر کو لفظ بہ لفظ پابند یا آزاد ترجمہ ہی کہہ سکتے ہیں بلکہ اسے طبع زاد یا نیم طبع زاد منظوم و منثور قصہ کہہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں مزید شواہد ذیل میں پیش ہیں:

- ۱۔ افسانہ رنگیں اٹھارہویں صدی کے اواخر کی تصنیف ہے لیکن نشر میں قصے کا آغاز داغ نے اس شعر سے کیا گیا ہے جو بیسویں صدی کے شاعر ہیں،
بہرِ نظارہ چلا ہے کو چہ قاتل میں داغ
کس بلا کا ہے کلیمہ کس غضب کا دیدہ ہے

(نشر صفحہ ۶)

- ۲۔ نشر میں اردو فارسی کے مشہور و مقبول مصرعوں کے علاوہ چار سو بارہ اشعار فارسی کے اور دو سو اکہتر اشعار اردو کے ہیں۔ فارسی کے بیشتر اشعار اور غزلیں اگر حافظ شیرازی سے مستعار لی گئی ہیں تو بیشتر اردو اشعار انیسویں صدی کے شعراء مثلاً غالب، موتی، داغ، امیر مینال، ریاض خیر آبادی اور سجاد حسین انجم سے تعلق رکھتے ہیں جب کہ افسانہ رنگیں اٹھارہویں صدی کی تصنیف ہے اور اشعار کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی میں افسانہ رنگیں تو کیا خود نشر کو بھی ناول تسلیم کرنے میں تردد ہوتا ہے۔

- ۳۔ نشر میں افراد اور مقامات کا تعلق تو شمالی ہند، اودھ، بکھنؤ اور بنارس سے ہے لیکن قصے کی فضا ماحول اور تہذیب و معاشرت پر حیدر آباد کن کا عکس نظر آتا ہے۔

قرۃ العین حیدر صاحبہ کی پریشانی یہ ہے کہ انھوں نے سید حسن شاہ اور افسانہ نگین کا نام دیکھ کر نشتر کے ایک حصے کا ڈانٹنگ گرل کے نام سے ترجمہ تو کر دیا اور ہندوستان کا پہلا ناول ہونے کا دعویٰ بھی پیش کر دیا۔ (کاشش یہ دعویٰ صحیح ہوتا) لیکن نشتر کی عبارت اور حاشیوں پر توجہ صرف نہیں کی ہے اور اب اپنی اس غلطی کو تسلیم کرنے کے بجائے وہ اپنی بات کو صحیح ثابت کرنے کے لیے مزید غلطیاں بھی کر رہی ہیں۔ ایسی ہی غلطیاں انھوں نے اپنے مضمون ”خانم جان کا سفر“ (رسالہ جامعہ دہلی، شمارہ نمبر ۸-۹، بابت اگست ستمبر ۱۹۹۲ء) میں بھی کی ہیں۔ مثال کے طور پر وہ مذکورہ مضمون میں صفحہ ۲۳ کے دوسرے پیراگراف میں یوں رقمطراز ہیں :

”۱۷۹۰ء میں حسن شاہ نے بمبئی میں سال یہ ناول لکھا۔ ہم اسے برجستہ مکالمہ نویسی، پلاٹ کی تعمیر اور کردار سازی کی بنا پر ایک جدید ناول کہہ سکتے ہیں۔ اس کے دس سال بعد فورٹ ولیم کالج میں دقیا نویسی داستانیں قلمبند کی گئیں۔ مزید برآں یہ افسانہ نگین جن آسٹن کے پہلے ناول سے چھ سات (سال) قبل لکھا گیا۔ حسن شاہ کو انگریزی تعلیم کی ضرورت ہی نہ تھی۔ انگریز خود اُردو فارسی پڑھتے تھے۔ انگریزی ناول بھی اس وقت ایک ترقی یافتہ صنف نہیں بنی تھی۔ کسی ناول کا ترجمہ اُردو میں ہونا تو دور کی بات ہے۔ لہذا حسن شاہ نے محض اپنی جولانی طبع اور تخلیقی صلاحیت کی بنا پر اپنی داستانِ الم کو افسانوی انداز میں قلمبند کیا۔ اس میں جھول بھی ہیں۔ عبارت آرائی بھی، بعض جگہ حد سے زیادہ ہے۔ یہ عصری تقاضہ تھا۔ مجموعی طور پر یہ بیسویں صدی کا پُرانے نمیشن کا ناول معلوم ہوتا ہے۔“

مذکورہ اقتباس کسی قدر طویل ہو گیا ہے لیکن اس غیر مربوط عبارت کے بارے میں چند باتیں وضاحت کے ساتھ کہی جاسکتی ہیں،

۱۔ قرۃ العین حیدر صاحبہ کا مطالعہ صرف نشتر تک ہی محدود ہے لیکن وہ دعویٰ سید حسن شاہ کے افسانہ نگین کے حوالے سے کرتی ہیں جس کے مکمل متن کا انھوں نے ابھی تک

مطالعہ نہیں کیا ہے ایسی صورت میں ان جیسی مصنفہ کو یہ دعویٰ زیب نہیں دیتا۔
 ۲۔ نشر میں کہیں بھی ناول کے انداز میں مکالمے نہیں ہیں بلکہ مسلسل قصہ بیان کیا گیا ہے اور یہ قصہ بھی سیدھے سادے انداز میں بیان کیا گیا ہے اس لیے پلاٹ کی تعمیر کی بات بھی نہیں کی جاسکتی ہے البتہ اس میں کردار سازی کی جھلک ضرور نظر آتی ہے اور یہ ایسی خصوصیات ہیں جو اٹھارہویں صدی کے قصوں اور داستانوں میں موجود ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے اواخر میں فارسی کا اثر کم ہونے کے بعد اردو میں جو طبع زاد قصے اور داستانیں تصنیف کی گئی ہیں ان میں نہ صرف مذکورہ پہلوؤں کی طرف توجہ کے ثوابد ملتے ہیں بلکہ عصری زندگی کا عکس بھی نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ ان میں داستان اور مثنوی کے امتزاج سے قصہ ترتیب دینے کا ایک نیا رجحان بھی موجود ہے۔ جذب عشق اور افسانہ رنگیں میں بھی اسی طرح کے قصے ہیں جن پر اس عہد کی مشہور و معروف مثنویوں شعلہ عشق (میر تقی میر) زہر عشق (امراٹھو) اور میر سوز کی مثنوی کا عکس دیکھا جاسکتا ہے۔

۳۔ کیا افسانہ رنگیں سید حسن شاہ کی اپنی داستان الم ہے؟ نشر میں سید حسن شاہ کے شجرے سے قصہ مربوط ہونے کی وجہ سے یہ شبہ ضرور پیدا ہوتا ہے لیکن یہ واقعات اگر ان کی ذاتی زندگی کا حصہ ہیں تو اسے مجزوی سوانح عمری تو کہہ سکتے ہیں قصہ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہاں قصے کے لیے آپ بیتی کو ٹیکنک کے طور پر استعمال کیا گیا ہے کیوں کہ قصے میں سید حسن شاہ (ہیرو) کی عمر اکیس سال کی بجائے پندرہ سولہ برس (صفر ۵) اور ہیروئن خانم جان کی عمر تیر برس (صفر ۵) بتائی گئی ہے جس سے میرے شبہ کو تقویت ملتی ہے لیکن یہ ٹیکنک کوئی نئی نہیں ہے بلکہ اس عہد کی اکثر داستانوں میں آپ بیتی کی ٹیکنک کو فنکارانہ شعور کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

۴۔ قرۃ العین حیدر صاحبہ نے فورٹ ولیم کالج میں ترجمہ یا تصنیف کی جانے والی داستانوں کو دقیقہ نوسی کہا ہے جس میں میرامن کی وہ سدا بہار داستان باغ و بہار بھی

شامل ہے جس کی پہلے درویش کی سیر میں کوئی مافوق الفطرت کردار یا واقعات شامل نہیں ہیں اور اس میں دہلی کی تہذیب و معاشرت کا گہرا عکس بھی نظر آتا ہے اور بعض مقامات اور کرداروں کی نشان دہی بھی کی جاسکتی ہے۔ اس قصے میں شیدی سوداگر کے نام سے ایک ایسا اہم کردار بھی موجود ہے جس کے نام سے آج بھی ایک محلہ شیدی پورہ اور قبرستان مشہور ہے۔ جس کی وجہ سے بعض ناقدین نے باغ و بہار کو اردو کا پہلا ناول قرار دیا ہے۔ اور اگر یہ پہلا ناول ہے تو میرامن نے اس کا مصنف امیر خسرو کو قرار دیا ہے۔ اور گیان چند جین کی تحقیق کے مطابق قصہ چار درویش کا قدیم ترین مخطوطہ ۱۶۱۲ء کا ہے جسے قرۃ العین حیدر کی دلی کے مطابق ہندوستان کا سب سے پہلا ناول کہا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ ناول نہیں ہے اور صرف حقیقی واقعات، مقامات اور ناموں کی وجہ سے کوئی قصہ ناول نہیں بن جاتا ہے۔ داستان اگر کائنات میں امکانات کی تلاش کا فن ہے تو ناول ان امکانات کے پیچھے کارفرما قوتوں کی تلاش کا فن ہے اور نثر میں یہ عنصر موجود نہیں ہیں حالانکہ یہ قصہ انیسویں صدی کے اواخر میں تصنیف کیا گیا ہے۔

قرۃ العین حیدر صاحبہ نے ترجمہ کرتے وقت اگرچہ نثر کے متن اور حاشیوں کو نظر انداز کر دیا ہے البتہ انھوں نے ایک حاشیے پر ضرور توجہ صرف کی ہے لیکن انھوں نے جو نتائج برآمد کیے ہیں وہ درست نہیں ہیں۔ اسی حاشیے کے حوالے سے وہ مذکورہ مضمون میں لکھتی ہیں :

”انھوں نے نثر (اولین ایڈیشن) کے صفحہ ۱۵۳ میں فٹ نوٹ لکھا ہے مجھے تحقیق معلوم ہوا ہے کہ حسن شاہ بعد اس واقعے کے مرتد ہو کر حیطہ حیات رہے اور شاہی بھی کی۔ اولاد بھی ہوئی جو اب تک مکھنوں میں موجود ہے۔“

یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ شاہ حسین حقیقت کی سوانح حیات میں جو ان کے گھرانے کے مستند حالات پر مبنی ہے یہ درج ہے کہ حسن شاہ مجرّد یہ اور فقیری لے لی۔ کسمندوی نے جو زیادہ تر حیدر آباد کن میں مقیم تھے

حسین شاہ حقیقت کی اولاد کو اخلاف حسن شاہ سمجھا ہو۔ رمار جامعہ شمارہ ۸-۹

بابت اگست ستمبر ۱۹۹۴ء صفحات ۱۹-۲۰

اور اس بیان سے قبل محترمہ نے سید حسن شاہ کا شجرہ بھی پیش کیا ہے جس میں انھیں لاولد دکھایا گیا ہے۔ قرۃ العین حیدر صاحبہ کو دوسروں کے بیانات کو غلط ثابت کرنے اور نتائج اخذ کرنے کی اتنی جلدی رہتی ہے کہ وہ مزید تحقیق کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتی ہیں۔ ان کا یہ بیان بھی اسی عجلت کا نتیجہ ہے جو حقیقت کے منافی ہے۔ سجاد حسین کسٹنڈی کا یہ بیان حقیقت پر مبنی ہے کہ سید حسن شاہ نے شادی کی تھی اور ان کے اولاد بھی تھی۔ جن میں سے بعض افراد اُس وقت لکھنؤ میں بھی رہتے ہوں گے۔ جس کے ثبوت کے طور پر منشی شہرغم مترجمہ سید قمر الدین احمد۔ سندیلہ۔ اڈوہ (دیباچہ نمبر ۵ اگست ۱۹۰۳ء) میں وہ طبع شدہ شجرہ پیش کیا جاسکتا ہے جسے سید حسن شاہ کے پوتے سید ظہور الحسن موسوی نے مرتب کیا تھا۔ اس شجرے کے آغاز میں جلی حروف میں یہ عبارت موجود ہے :

”نقل شجرہ سید حسن شاہ مرحوم مصنف افسانہ رنگیں۔ عطیہ منشی سید ظہور الحسن صاحب“

مالک قوی پریس بیرو مصنف موصوف“

اور اس شجرے کی آخری سطور یہ ہیں :

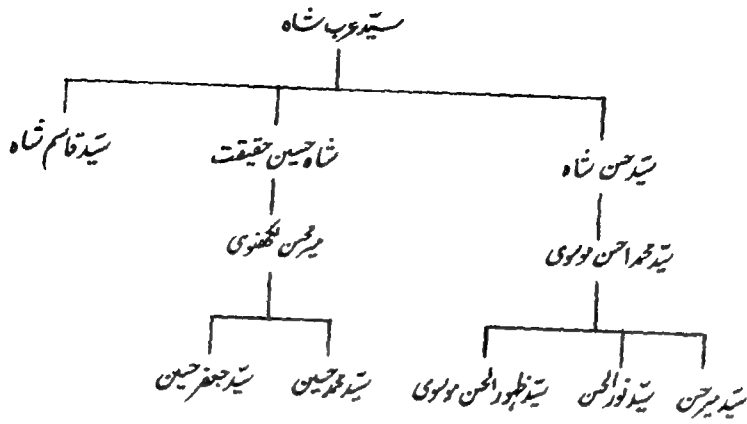
”حضرت حاجی الحرمین سید میرک شاہ“ ابن حضرت سید عرب شاہ“ ابن سید

حسن شاہ مرحوم مصنف افسانہ رنگیں ابن سید محمد احسن موسوی“ ابن سید میرک

وسید نور الحسن وسید ظہور الحسن موسوی طول بقا مالک کارخانہ احسن التجارت

و اخبار قوی رفیق قومی پریس دہلی“

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سید حسن شاہ کا ایک بیٹا تھا اور تین پوتے بھی تھے لیکن اس شجرے میں انھوں نے جس طرح شاہ حسین حقیقت کی اولاد کا ذکر نہیں کیا ہے اسی طرح شاہ حسین حقیقت کے در شمار نے شجرے میں سید حسن شاہ کی اولاد کا ذکر نہیں کیا ہوگا۔ اگرچہ ان دونوں کو یکجا کر لیا جائے تو یہ شجرہ اس طرح ہوگا :



معلوم نہیں ہے کہ اب سید حسن شاہ کے پوتوں کی اولاد کہاں آباد ہے۔ البتہ بیسویں صدی کے اوائل میں سید ظہور الحسن موسوی کی دہلی میں موجودگی کے شواہد موجود ہیں اور انھوں نے نشتر کو ۱۹۰۲ء میں شائع کیا تھا جس کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے :

”سب اجازت قریم سید ظہور الحسن ممالک احسن تجارت دہلی کٹرہ نظام الملک

نے قومی پریس دہلی میں چھاپا۔ ۱۳۱۹ھ۔ ۱۰۰۰جلد۔ جبرئی شدہ۔ قیمت فی جلد ۴۰

لیکن قرۃ العین حیدر نشتر کے پہلے کے ایڈیشن کے بارے میں کہتی ہیں :

۱۔ میں نے نشتر کے پہلے ایڈیشن کے ایک بے حد شکستہ نسخے کا ترجمہ انگریزی

میں بعنوان ناچ گرل کیا تھا۔ یہ غالباً ۱۸۹۳ء کا ایڈیشن تھا اور سلم انجینی

لکھنؤ سے چھپا تھا۔ (رسالہ جامتہ شمارہ ۸-۹ بابت اگست ستمبر ۱۹۴۹ء صفحہ ۱۸)

دوسری جگہ موصوفہ فرماتی ہیں :

۲۔ ”پہلا ایڈیشن (جو سلم انجینی سلم پرنٹنگ ہاؤس، امین آباد لکھنؤ میں غالباً

۱۸۹۹ء میں طبع ہوا)“ (رسالہ جامتہ صفحہ ۲۱-۲۲)

قرۃ العین حیدر کے مذکورہ متضاد بیانات کی روشنی میں چند باتیں کہیں جا سکتی ہیں (۱) انھوں نے ترجمے کے لیے نشتر کے بے حد شکستہ نسخے کا کیوں استعمال کیا جو

نشر کوئی نایاب کتاب نہیں ہے ہندوستان کی تقریباً ہر بڑی لائبریری میں موجود ہے اور اب بھی پرانی کتب میں فروخت کرنے والوں کے یہاں اس کے نسخے مل جاتے ہیں۔ انھیں بے حد شکستہ جیسے الفاظ استعمال کرنے کی شاید اس لیے ضرورت پیش آئی تاکہ وہ لفظ غالباً "کا کثرت سے استعمال کر سکیں جو تحقیق کے طریقہ کار کے منافی ہے اگر وہ ثبوت اور یقین کے ساتھ کہیں تو نشر کے پہلے ایڈیشن کے سنہ اشاعت کے یقین میں مدد مل سکتی تھی۔ (۲) ان کے بیان کے مطابق نشر کے پہلے ایڈیشن کا سن اشاعت ۱۸۹۳ء اس لیے تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے کیوں کہ نشر کا دیب چر جو التماس مترجم کے نام سے کتاب میں شامل ہے "پنج رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ مطابق ۹۔ اردی بہشت ۱۳۰۲" مطابق ۱۸۹۴ء کا ہے ایسی صورت میں ۱۸۹۳ء میں نشر کی اشاعت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور ان کا دوسرا بیان چونکہ پہلے بیان کی تردید کرتا ہے اس لیے اسے قبول کرنے میں بھی تامل ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں قیاس یہی کہتا ہے کہ سید حسن شاہ کے پوتے سید ظہور الحسن موسوی نے قومی پریس دہلی سے نشر کا جو ایڈیشن ۱۳۱۹ھ مطابق ۱۹۰۲ء میں شائع کیا ہے وہ ہی اس کا پہلا ایڈیشن ہے جس پر "رجسٹری شدہ" بھی لکھا ہوا ہے لیکن اگر کسی طرح یہ ثابت ہو جائے کہ مسلم ایجنسی لکھنؤ کے مالک سید ظہور الحسن موسوی کے بڑے بھائیوں میں سے کوئی صاحب تحفے تو موصوفہ کے بیان کو ضرور تقویت مل سکتی ہے۔

مذکورہ مضمون میں قزو العین حیدر صاحب نے اس شبہہ کا اظہار کیا ہے کہ نشر سے پہلے افادہ رنگیں شائع ہو چکا تھا۔ وہ لکھتی ہیں :

"لکھنؤ میں نصیر الدین حیدر کے مہد میں پرنٹنگ پریس قائم ہو گئے تھے کیا یہ کتاب چھپ گئی تھی اور اس کی نقل کی گئی؟ مترجم کسمندوی اپنے دیباچے میں لفظ "کتاب" ہی لکھتے ہیں۔" (رسالہ جامعہ۔ شمارہ ۸-۹)

بابت اگست ستمبر ۹۴ء صفحہ ۲۱ سطر ۱۰

موصوفہ اگر نشر کے دیباچے کی عبارت پر غور فرمائیں تو وہ اس الجھن سے

بچ جائیں۔ دیباچے کی وہ عبارت جس سے انھوں نے غلط نتیجہ اخذ کیا ہے ذیل میں درج ہے :

”مختصر یہ ہے کہ اصل کتاب میری سادی فارسی ہندی آمیز زبان میں قلمی میرے پاس موجود ہے۔ سال تصنیف ۱۲۰۵ اور تاریخ کتاب ۱۱۶۷ ہجری (کذا) ہے۔“
(دیباچہ نشر صفحہ ۲ مطبوعہ قومی پریس دہلی)

دیباچے میں ”اصل کتاب“ سے مراد اگرچہ قلمی نسخے سے ہے لیکن اس عبارت میں کتابت کی دو مزید غلطیاں موجود ہیں جس کی تصحیح کی کوشش سے افسانہ رنگیں کے خدا بخش لاہوری پٹنہ کے نسخے کے تعین میں بھی مدد مل سکتی ہے۔ دیباچے کی مذکورہ عبارت میں پہلی کتابت کی غلطی یہ ہے کہ اس میں ”تاریخ کتابت“ کے بجائے ”تاریخ کتاب“ لکھ دیا ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ کتابت نے تاریخ کتاب ۱۱۶۷ھ تحریر کیا ہے جو سنہ تصنیف سے پہلے کا سنہ ہے۔ اور یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہ سنہ ۱۲۶۷ھ ہی ہو سکتا ہے اور خدا بخش لاہوری پٹنہ کے نسخے کا سنہ کتابت ۱۲۶۹ھ مطابق ۱۸۵۲ء ہے اور اگر اس سنہ میں کتابت کی غلطی کا احتمال تسلیم کر لیا جائے تو یہ آسانی یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا بخش لاہوری پٹنہ کا نسخہ وہی ہے جسے تجارت نے نشر کے ماخذ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اور اس خیال کو تجارت نے ۱۹۰۳ء کے اس پاس انتقال اور خدا بخش کے حیدر آباد میں ملازمت اور حیدر آباد کے قیام کے دوران کتب کا ذخیرہ جمع کرنے سے بھی تقویت ملتی ہے۔ قروۃ العین حیدر صاحب نے افسانہ رنگیں اور نشر کے سلسلے میں ہی حقائق کو ملحظ نہیں کیا ہے بلکہ یہ ہوا ان سے جذب عشق کے سلسلے میں بھی ہوا ہے۔ موصوفہ جذب عشق کے بارے میں تحریر فرماتی ہیں :

”حقیقت کی داستان جذب عشق نظم اور تعقی انش کا امتزاج ہے

اس کی کہانی بھی افسانہ رنگیں کی طرح عصری سوسائٹی کی تصویر کشی کی ہے۔ اس کہانی میں مرہٹہ لشکر کا ایک غالباً یورپین انسر بند راہن کی ایک برہمن ناری پر عاشق ہو جاتا ہے۔ لڑکی کے خاندان کی مخالفت کی وجہ سے دونوں خودکشی کر لیتے

ہیں۔ جذب عشق ۱۷۹۷ء میں بھی فورٹ ولیم کالج کی طلسمی داستانوں سے پہلے لکھی گئی۔ اس کا ایک مخطوطہ برٹش میوزیم (رضوی کے کتب خانے میں موجود تھا اور انجمن ترقی اُردو نے شائع بھی کر لیا ہے) (خانم جان کا سفر۔ رسالہ جامعہ شماره ۸۔ ۹ بابت اگست ستمبر ۱۹۹۴ء صفحہ ۲۰)

مذکورہ اقتباس کے بارے میں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں:

۱۔ اگر جذب عشق بھی افسانہ رنگین کی طرح کا اسی قصہ ہے تو پھر انھوں نے اسے داستان کیوں کہا۔ ناول کیوں نہیں کہا۔ صرف اس لیے کہ جذب عشق کا انھوں نے انگریزی میں ترجمہ نہیں کیا ہے۔

۲۔ جذب عشق شاہ حسین حقیقت کا طبع زاد قصہ نہیں ہے بلکہ ریحان شاہ کے فارسی قصے کا ترجمہ ہے جیسا کہ جذب عشق کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے:

”سید محمد حسن شاہ دام ظلّ نے جو لمبے طور افاضت اس کے سے چراغ دانش و فرہنگ کا روشن ہے اور سچے صحابِ افادت سے اس کے باغ عقل و ہنر کا سرسبز اور مزین اس قصے کو ساتھ پیرایہ الفاظ رنگین و ناری کے برصفت کر کے بیچ مجلسِ ظہور کے جلوہ افروز ناز کا کیا۔“ (جذب عشق۔ مرتبہ ڈاکٹر عبدالرون۔ نصرت پبلشرز لکھنؤ، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۶۰)

اس لیے مذکورہ عبارت کی روشنی میں جذب عشق کو حقیقت کی طبع زاد کہن کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔

۳۔ جذب عشق کا ہیرو پور بین افسر نہیں ہے بلکہ مرہٹہ لشکر کا کوئی ہندوستانی سپاہی معلوم ہوتا ہے۔ اصل قصہ کی عبارت یہ ہے:

”آغاز داستان کہتے ہیں مرہٹے کے لشکر میں ایک نوجوان رعنا تھا انگریز کا رفیق اور سراپا وہ درنایب۔“ (جذب عشق۔ صفحہ ۶۱)

۴۔ یہ واقعہ بندرا بن کا نہیں ہے بلکہ ”قصبہ سمیر“ کا ہے اور یہ لڑکی بھی اسی قصبے کی ہے۔

۵۔ جذب عشق کی ہیروئن ہر محب لڑکی نہیں ہے بلکہ قصبے میں کسی اچھے حنڈان کی لڑکی معلوم ہوتی ہے۔

۶۔ جذب عشق کے ہیرو اور ہیروئن دونوں خود کشی نہیں کرتے، میں بلکہ ہیرو اپنے دشمن کا تعاقب کرتے ہوئے تالاب میں کود جاتا ہے اور تیز نازہ جاننے کی وجہ سے ڈوب جاتا ہے۔ اور بے ہوشی کے بعد جب لڑکی بیدار ہوتی ہے تو وہ بھی تالاب میں چھلانگ لگا دیتی ہے جسے خود کشی کا نام دیا جاسکتا ہے اور آخر میں ان دونوں کی لاشیں بنگلہ گھر حالت میں نکال جاتی ہیں۔ اس قصے پر میر تقی میر کی مشنوی شعلہ عشق کا واضح عکس نظر آتا ہے۔

۷۔ جذب عشق کو انجمن ترقی اردو نے شائع نہیں کیا ہے بلکہ جیل جالبی کے بیان کے مطابق جذب عشق مطبع محمدی کان پور سے ۱۲۶۹ھ میں شائع ہوئی تھی اور مشرف احمد کے بیان کے مطابق انجمن ترقی اردو پاکستان کے کتب خانے میں اس کا یہی ۱۲۶۹ھ کا مطبوعہ ایڈیشن موجود ہے۔

البتہ ڈاکٹر عبدالرؤف نے جذب عشق کو مرتب کر کے ۱۹۹۳ء میں نصرت پبلشرز لکھنؤ سے شائع کرا دیا۔ ڈاکٹر عبدالرؤف نے جذب عشق کے تین مخطوطوں کی نشان دہی کی ہے:

۱۔ نسخہ ایشیا نمک سوسائٹی لاہور بری کلکتہ۔ جس کا سنہ کتابت ۲۱ ربیع الاول ۱۲۱۶ ہجری درج ہے۔

۲۔ نسخہ بولڈین لاہور بری۔ اکسفورڈ۔ جس میں سنہ کتابت درج نہیں ہے۔

۳۔ نسخہ کتب خانہ پروفیسر مسعود حسین رضوی لکھنؤ۔

ڈاکٹر عبدالرؤف نے اول الذکر دو نسخوں کی مدد سے جذب عشق کا متن ترتیب دے کر شائع کرایا ہے۔ البتہ پروفیسر مسعود صاحب کا نسخہ دستیاب نہیں ہو سکا ہے۔ یہ نسخہ اب کہاں ہے اس کے بارے میں میرے خط کے جواب میں پروفیسر مسعود نے تحریر کیا تھا:

”جذب عشق کا مخطوط بھی اب ہمارے یہاں نہیں ہے، یہ دالہ روم کی جیت

ہی میں (غالباً جموں یونیورسٹی کو) فروخت ہو گیا تھا۔ (نیر مسود خط بنام
 عظیم اٹان صدیقی مورخہ ۳۱ مارچ ۱۹۹۲ء)
 لیکن میرے خط اور استفسار کے باوجود پروفیسر منظر اعظمی سابق صدر شعبہ اُردو
 جموں یونیورسٹی اس نسخے کی نشان دہی نہیں کر سکے۔
 میں محترمہ قرۃ العین حیدر کا احترام کرتا ہوں لیکن علمی و ادبی اور نظریاتی اختلافات
 کے معنی ذاتی اختلافات یا دشمنی قطعی نہیں ہے۔ اہل اُردو ان کے شکر گزار ہیں کہ ان کی
 کوششوں سے افسانہ نگار کے نایاب نسخے کا تعارف ہو سکا ہے۔

حواشی

۱۔ خانم جان فاسفر۔ افسانہ نگار سے ڈانسنگ گرل تک، قرۃ العین حیدر، رسالہ جامعہ دہلی۔

شمارہ ۵۔ ۵۔ اگست ستمبر ۱۹۹۲ء، صفحہ ۷۳، سطر

۲۔ جذبِ عشق مرتب ڈاکٹر عبدالرؤف۔ نصرت پبلشرز لکھنؤ، صفحہ ۵۷

۳۔ ایضاً ایضاً ایضاً صفحہ ۵۷

خانم جان کی توبہ

قرۃ العین حیدر

جب سے عالم بالا میں (نیک لڑکی تھی کسی اچھی جگہ پر ہی ہوگی) خانم حبان کو اس عجیب و غریب مباحثے کی خبر ملی ہے وہ ہندی توبہ استغفار میں مشغول ہے۔ دوسو سال بعد گڑے مردے اکھیڑنے والوں کو ذرا خوفِ خدا نہیں، پہلے ان دونوں میاں بی بی کے وجود ہی سے منکر رہے، پھر کہا گیا، حسن شاہ بالکل تھے بے حد تھے مگر خانم جان کی وفات کے بعد دوسری شادی نہ کی، اسے بیچے اب ان کی آل اولاد کا شجرہ بھی نکل آیا۔

مردہ بدست زندہ۔

حسن شاہ ہمیشہ کے رقیق القلب، اخلاک سے ان کے نالوں کی آواز بھی

آ رہی ہے۔

کس واسطے کہ اس کرہ آبِ دگل کے شہرِ لندن میں رہنے والے چند کیلکٹا لفٹسٹ انٹیکچوئل فرنیڈز (یوں تو ہر بنگالی انٹیکچوئل ہوتا ہے) راقمِ این سطور سے ناخوش ہیں کہ ہندوستان کے پہلے ناول نگار بن گئے۔ یہ حسن شاہ کہاں سے ٹپک پڑے اور کیا بیچتے تھے۔

مزید برآں پرشین ایک فارن لینگویج ہے۔ اس میں لکھا ہوا ناول انڈین

ناول کیسے کہلا سکتا ہے۔
 کامریڈز۔ فارسی اس وقت ایسی ہی انڈین لینگویج تھی جیسی آج انگریزی ہے۔
 جسے ساہتیہ اکادمی نے بھی ایک ایسی زبان کا درجہ دے دیا ہے۔

میں نے اپنے مضمون مطبوعہ جامعہ میں لکھا تھا۔ ”تا وقتیکہ کسی دوسری
 ہندوستانی زبان میں قصہ رنگین سے قبل کا لکھا ہوا ناول دریافت نہ ہو جائے یہ نہ
 محض ہندوستان کا بلکہ غالباً فارسی کا بھی پہلا ناول ہے۔ کیوں کہ ایران میں
 عرصہ دراز کے بعد جدید نام کے ناول لکھے گئے“ کاتب نے یہ پورا جملہ حذف کر دیا
 اور ماہر تعمیرات کو ماہر تعلیمات، چنار گڑھ کو چندر گڑھ اور برہمن لڑکی کو ہریجن لڑکی
 بنایا۔

پروفیسر عظیم الشان صدیقی جن مردم خیز قصے سے تعلق رکھتے ہیں وہاں کے
 حاذق طبیب مستورات کی کلائی پر بندھے دھاگے کے ذریعے نبض دیکھ کر نسخہ لکھ
 دیتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کا کمال یہ ہے کہ دھاگے کے بغیر ہی ناچ گزل کی تشخیص کر ڈالی
 قاعدہ ہے کہ زیر تبصرہ کتاب کا نام، تعداد صفحات، قیمت، ناشر کا پتہ وغیرہ آغ ز میں
 دیا جاتا ہے۔ سوغات نمبر ۵ میں شائع شدہ صدیقی اور سرمست صاحبان کے مضامین
 ان تفصیلات سے عاری ہیں۔

در اصل صدیقی صاحب کے مضمون کا محرک وہ لیکچر تھا جو میں نے ۹۲ء میں
 جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ناچ گزل کے تعلق دیا تھا۔ وقتاً فوقتاً میں لندن، امریکہ
 کے علاوہ یورپ کے مختلف شہروں کے ادبی جلسوں میں یورپین حاضرین کو اپنے لیکچرز
 کے دوران اس کتاب کے تعلق بتلا چکی تھی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ والے لیکچر
 کے حاضرین جلسہ میں ڈاکٹر صدیقی شامل تھے۔ موصوف ایک مرنجان مرخ نیک آدمی
 ہیں لیکن اس وقت اُن کو غصہ آ گیا۔ اور لیکچر کے اختتام کے فوراً بعد انھوں نے
 گرج کر فرمایا عینی آپا گمراہ کر رہی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ وہی سب باتیں جو انھوں نے

اپنے مضامین میں قلمبند کیں۔ بعد میں انھوں نے ایک صاحب سے کہا کہ وہ نایچ گرل کا دیباچہ xerox کروا کے پروفیسر سر مست کو حیدر آباد بھجوا دیں۔ اگر انھوں نے کتاب پڑھی ہوتی تو وہ اس کے afterword اور ضمیمہ جات کی نقل بھی بھجوانے کی فرمائش کرتے۔ چنانچہ ڈاکٹر سر مست نے بھی میرے ”چاندنی بیگم کی واپسی“ میں شامل ”نشتہ“ کے تذکرے اور نایچ گرل کے پیش لفظ کی بنیاد پر ہی اپنے اعترافات کیے ہیں۔ اب صدیقی صاحب نے جامعہ والے مضمون کے جواب میں دوسرا مقالہ تحریر فرمایا ہے۔ اس سے میرا قیاس یقین میں تبدیل ہو گیا ہے کہ بے چاری نایچ گرل اب تک ان کی باصرہ نوازی سے محروم رہی ہے، کیوں کہ فرماتے ہیں کہ میں نے ڈاننگ گرل کے عنوان سے ترجمہ کیا ہے۔ عرض ہے کہ ڈاننگ گرل کے سرورق کی تصویر انھوں نے جامعہ میں دیکھی وہ امریکن ایڈیشن ہے جو یہاں دستیاب نہیں ہو سکتا۔ نایچ گرل جان کمپنی کے انگریزوں کی اصطلاح تھی جس سے امریکن ناواقف ہیں۔ لہذا اسے بدل کر انھوں نے ڈاننگ گرل کر دیا ہے۔ مزید ارشاد ہوا کہ میں نے محض ایک فٹ نوٹ کا ذکر کیا ہے، باقی فٹ نوٹ نظر انداز کیے۔ عرض ہے کہ نایچ گرل میں اردو مترجم کے نہ محض سارے فٹ نوٹ ہیں بلکہ ان کے متعلق کتاب کے آخر میں مزید تشریحات بھی موجود ہیں۔

اس مضمون میں بھی صدیقی صاحب محض اس ”پس نوشت“ کا حوالہ دیتے ہیں جو سیدہ حمید کے تبصرے (سندھ ٹائمز نئی دہلی) کے اردو ترجمے میں شامل تھا۔ پروفیسر صدیقی سوال کرتے ہیں کہ جب نشتہ کے اتنے ثابت و سالم نسخے موجود تھے تو میں نے ایک شکستہ نسخہ کو کیوں منتخب کیا۔ بھئی جو کتاب مجھے دستیاب ہوئی اور مجھے بے حد اہم معلوم ہوئی میں نے فوراً اس کا ترجمہ کر ڈالا۔ یہ ۱۹۸۲ء کی بات ہے۔ عیدم الفرضی کی وجہ سے سات آٹھ برس تک مسودہ پڑا رہا۔ اتفاقاً وہ دوبارہ مجھے اپنے کاغذات کے انبار میں دکھلائی دے گیا اور میں نے ریسرچ کرنے کے بعد اُسے چھپوایا۔ اس نسخے میں دیباچے کے پہلے صفحے کا وہ کونہ غائب تھا جس پر مترجم نے لکھا ہے کہ یہ قلمی

کتاب ان کے پاس تھی۔ ذاتی طور پر مجھے تو اس کتاب کی ایک بے حد غیر اہم تفصیل بھی دلچسپ لگی کہ سید عرب شاہ کے ایک بھائی سرکار نجیب الدولہ سے وابستہ تھے اور دھام پور میں مقیم تھے۔ دھام پور نہپور سے سات میل دور ایک تحصیل ہے۔ روہیلہ سرداران نجیب آباد ہمارے ایک بزرگ کے مرید تھے اور ہمارے گورستان سے متصل ان بزرگ کے چھوٹے سے مغرب کے احاطے میں ایک سرسبز گھنے درخت کے نیچے ان کے مزار موجود ہیں۔ میں آنکھ بند کر کے اس زمانے کا تصور کر سکتی ہوں۔ سیاسی انتشار کا یہ وہی ہولناک دور تھا جب امیر خاں اور ان کے پنداریوں نے سادات نہپور کو تاراج کیا اور وسیع پیمانے پر افغانہ روہیلکنڈ کے تسلط کا خاتمہ ہوا۔ آلوہ بریلی دربار ٹوٹا۔ اور حکیم میر نواز کو بریلی سے کان پور آکر فاقین کی ملازمت کرنا پڑی۔ جو قصہ رنگین کا نقطہ آغاز ہے۔ (منگ کے ہوطنوں نے ۱۷۷۴ء میں حافظ رحمت خاں کو شہید کیا۔ منگ کے ماموں جنرل آرکوٹ نے حیدر علی کو جنوب میں شکست دی)

تاریخ اودھ و روہیل کنڈ کی ایک بہت ہی معمولی تفصیل کہ قلعہ محمود پور میں شجاع الدولہ کا ایک رسالہ تعینات رہا، میرے لیے بہت اہم ہے۔ تاریخ سے میرا رابطہ بہت ہی ذاتی نوعیت کا ہے۔ ٹوکیو میں اجنٹ اسٹائل فرسکو دیکھے تو اس اجنبی ماحول میں بہت اپنے لگے۔ ٹیکسلا اور سانچی کی سنگی تصاویر اور بدھسٹ سری لنکا کے تامل مندروں سے میں مذہبی یا روحانی طور پر نہیں بلکہ عمرانی اور تہذیبی سطح پر بخوبی relate کر سکتی ہوں۔

ماسکو سے باہر ایک جنگل میں ایک functioning گریک اور تھوڈو کس کلیسا کے اندر گئی۔ اس وقت وہاں ایک غریب روسی ضعیفہ کے خستہ حال رشتے دار نماز جنازہ ادا کرنے میں مصروف تھے۔ ۱۹۶۹ء کے اس شدید الماد پرست معاشرے میں یہ دلہوز منظر اور یسوع مسیح کے آئینہ دکھائی دیے تو ان سے بڑی قربت محسوس کی۔ انڈو مسلم اور عالمی مسلم تہذیب کے آثار راقمہ کی سائیکلی کے chords کے لیے

گویا مضراب سی بن جاتے ہیں۔ خواہ وہ ترکستان کی نقش بندیہ خانقاہیں ہوں یا آذر
بایجان کے شیروان شاہی کتبات۔ ۱۹۷۴ء میں (سابق سوویت) جارجیا کے ایک
میڈیول کلیسا کے الطار کے عین نیچے ایک عربی کتبہ دریافت کیا۔ تعجب ہوا۔ شاید وہ
خلافت عباسیہ کے کسی عرب گورنر کا مزار تھا۔ کتبے کی عبارت آدھی مٹ چکی تھی۔
عراق کے قومی شاعر عبدالرزاق سے اسے decipher کروایا۔ دلدوز عبارت تھی پھر بھی
معلوم نہ ہو سکا کہ وہ کس کی تربت تھی۔

اب بوجھیے دنیا میں اتنی ثابت دسالم الواح کی کوئی کمی ہے جو آپ نے
گرجستان کے گرجا کا شکستہ کتبہ جُنا۔

فورٹ ولیم کالج کے قیام سے قبل تحسین نے ۱۷۷۵ء اور مہر چند کھڑی نے
۸۹-۱۷۸۸ء میں داستانیں ان انگریزوں کی "ہدایت اور مشورے" سے لکھیں جن
سے وہ وابستہ تھے اور جن سے ان کے شاگرد اُردو ستر سیکھنا چاہتے تھے۔ انگریزوں
اور منشیوں کے مابین دوستی اور برابری کے تعلقات قائم ہو جاتے تھے۔ حاکم اور
محکوم کی تفریق ۱۸۵۸ء میں برٹش راج کے قیام کے بعد باضابطہ شروع ہوئی۔ گو
حصول دیوانی کے بعد اس کی داغ بیل لارڈ کارنوالس نے ڈال دی تھی۔ پرنسپل
پریسبول اسپر اور ہوپسن جوہنسن دونوں کے ہاں انگریزوں اور منشیوں کی دوستی کا
تذکرہ ملتا ہے۔ وہی یگانگت اور بے تکلفی ہمیں منگ اور حسن شاہ کے درمیان
نظر آتی ہے۔ گو عمر منشی کی ڈیوٹی کے سلسلے میں منگ بہت سخت گیر تھا
حسن شاہ اس رد واد کو قصہ کہتا ہے کہ لفظ ناول ابھی اس کی کلچر میں
داخل نہیں ہوا تھا۔ ناول یا Novella تو ہم کہہ رہے ہیں۔

داستانیں بے شک عصری تہذیب اور تاریخی کوائف کی نشان دہی کرتی
ہیں لیکن وہ allegory کے دبیز پردے میں ملفوظ ہیں۔

جدید شورش اسٹوری جس کا جنم اوائل انیسویں صدی میں امریکہ میں ہوا۔
اُردو میں شورش اسٹوری کے لیے قصہ زمانہ کان پر اور دوسرے رسالوں میں

ہمارے اپنے دور تک استعمال ہوتا رہا۔ ناول کو افسانہ کہا جاتا تھا۔ فسانہ آزاد کے علاوہ دکن سے ایک رسالہ افسانہ نکلتا تھا جس میں ناول سلسلے وار شائع کیے جاتے تھے۔ ڈاکٹر شائستہ سہروردی اکرام اللہ نے اردو ناول پر اپنے مقالے میں جس پر انھوں نے لندن یونیورسٹی سے ۱۹۴۰ء میں ڈاکٹریٹ حاصل کیا، لکھا ہے کہ شورٹ اسٹوری المعروف بہ قصہ کے لیے پہلی بار ملیدرم نے لفظ افسانہ استعمال کیا۔ اس کہانی کی داخلی تاریخی منطق اتنی مضبوط ہے کہ اسے فرض تصور کرنا ناقدین کا ایک غیر العقول کارنامہ ہے۔ جان کینی کی لوٹ کھسوٹ کا دور تھا۔ کینی کی ساکھ گریز ہی تھی۔ مہاجنوں سے قرض لے کر تنخواہیں ادا کی جاتی تھیں۔ چنانچہ جب رجسٹ کا تبادلہ پورب کا ہوتا ہے۔ منگ کے حکم پر جن شاہ کو قرض خواہوں سے بٹنے کے لیے کانپور میں رُکنا پڑتا ہے اور وہ بروقت خانم جان تک نہیں پہنچ پاتا۔ ذرا سا کومنسنس یعنی عقل سلیم استعمال کیجیے تو کسی طرح اس قصے کو فارسی مخطوطے کی نمایاں بی صورت میں بھی انجم کمنڈوی کی طبع زاد تخلیق یا اب فارسی قصے کی محض بنیاد پر لکھا جانا نادر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس خود نوشت کو مصنف روایتی داستان کے انداز میں شروع کرتا ہے۔ نادانستہ اور برجستہ ناول کا فارم اختیار کر لیتا ہے۔ صدیقی صاحب فرماتے ہیں مکالمے ناول کے انداز کے نہیں ہیں تو ناول کے مکالمے اور کس طرح کے ہوتے ہیں۔ بھئی

امریکہ کے Kirkus reviews نے لکھا ہے:

THE first known modern Indian novel, now abridged and translated into English, is a beguiling tale of love and life under the more tolerant British Raj of the 18th century.

Written in 1790, in a strikingly realistic form that emphasizes dialogue over action, the largely autobiographical tale is narrated by Hasan Shah, a descendant of

a famous Mogul family who's now employed as clerk to a British officer and Member of Council at Cawnpore. Reflecting the more relaxed customs of the period, when the British often adopted the local culture, Hasan's employer, locally known as Ming Saheb, "belongs to the breed of large-hearted, bold and adventurous Englishmen" and puts Hasan "solely in charge of his business." It's a charge that includes arranging performances of dancing girls, the famous nautch girls, and providing a mistress. And it is the arrival of these dancing girls, a class famous as much for their beauty and talent as for their availability as courtesans, that occasions the tragic romance of Hasan's life. While riding out on business, he is invited to meet the recently arrived troupe, and is instantly smitten with the beautiful but feisty Khanum Jan, who has vowed never to be a courtesan, Ming Saheb is persuaded to employ the girls, which enables the lovers to meet secretly, declare their passion, and eventually marry, also secretly. But their love is doomed; the army is ordered to leave Cawnpore; and, though Hasan arranges to meet Khanum downriver and take her away as his wife, he is fatally delayed by his official commitments. Khanum falls ill and dies, and the grieving Hasan, affirming that "love is superior in honor and unique in contentment" will never forget her.

A charming and agreeably accessible portrait of a unique culture in a lyrically realized period setting-- as well as an affecting love story. A multicultural plus.

امریکی پبلشنگ ٹریڈ کے ایک رسالے 'بک لسٹ' نے لکھا:

The 200-year-old autobiographical romance has something many contemporary romances, with their graphically presented sex and, often, violence, lack--an authentic sweetness of heart that charms with its directness and simplicity--Set in India in the 1780s and written in 1790, this tale of flirtation, love, and secret marriage presents the reader with not only a moving story but also the beginning of an era-- Britain's colonial rule in India--and the intermingling of two very different cultures. Shah, aide-de-camp to a British officer of the East India Company posted in Oudh in northern India, falls in love with beautiful and talented Khanum Jan, a dancer of the courtesan caste, one of a troupe of camp followers and entertainers. The young man mingles with troupe members while they are employed by the officer for a year and encamped on his grounds. When they are dismissed upon the officer's transfer, the lovers separate, with tragic consequences. This story of love in a time of multicultural change, which set the stage for the modern Indian novel, seems surprisingly timely, compellingly fresh.--Whitney Scott.

ٹائمز لٹریچر سلیمنٹ لندن کے تبصرے کا ضمتاً تذکرہ پچھلے مضمون میں کر چکی ہوں۔ نیویارک ٹائمز کے ریویو کا تراشہ میرے پاس موجود نہیں ہے۔ آکسفورڈ یونیورسٹی اور پینٹل انسٹی ٹیوٹ، آکسفورڈ یونیورسٹی کے جریدے ادبیات میں چودھری محمد نعیم (شکاگو یونیورسٹی) فرماتے ہیں:

To my mind, more than its first person narration and the degree of

verisimilitude in the depiction of its milieu, it is the fact of its being a sustained prose narrative of considerable length that lends credence to the claim of its being the 'first' novel in Persian-- More importantly it is an entirely indigenous development, there is no evidence that Hasan Shah had any knowledge of English language or literature ."

(Edebiyat 5:2,1994)

ڈانسنگ گرل پینگوئن (کینیڈا) نے بھی شائع کی ہے۔
گلبیدن ایک انگریز کے ساتھ بھاگ گئی۔ شاید اس انگریز نے اس سے
شادی کر لی ہو اور وہ بھی خانم جان کی طرح اس طرز زندگی سے متنفر رہی ہو۔ خانم
جان نے بھی حسن شاہ کے ساتھ فرار ہونا چاہا مگر ناکام رہی۔

ناول میں ایک لڑکی عمدہ کا نام بھی ملتا ہے۔ اردو مترجم نے اپنے فٹ نوٹ
میں لکھا ہے کہ مصنف نے عمدہ کا دوبارہ ذکر نہیں کیا۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے یہ
حسن شاہ کی خود نوشت ہے جس میں وہ چند کرداروں کا ضمناً تذکرہ کرتا جاتا ہے اور
آگے چل کر وہ اس کے ذہن سے اتر جاتے ہیں۔ حسن شاہ خانم جان کو بہت کسین
بتاتا ہے۔ "مشتوق چارہ سالہ" ہماری ادبی روایت کی ایک ادا ہے۔ مصوری
کی طرح مشرقی ادب بھی stylised تھا۔ علاوہ ازیں آج بھی نامور فلم اداکار خاتون
بیان دیتی ہیں کہ وہ جب پہلی بار ہیر دُن بنیں وہ تیرہ سال کی تھیں (مادام نور جہاں
نے مجھ سے کہا تھا کہ تیرہ سال کی عمر میں ان کی شادی شوکت حسین رضوی سے ہوئی
تھی!) حال ہی میں ایک بی بی نے لکھا ہے کہ گیارہ برس کی عمر میں ان کو آل انڈیا
ریڈیو دہلی میں بطور اناؤنسر مقبولیت ملی۔ برطانوی دور حکومت میں اتنی چھوٹی بچی کا
سرکاری ملازمت حاصل کرنا بھی واقعی ایک کمال کی بات تھی۔

میری والدہ مرحومہ کہتی تھیں انھوں نے اختر انساں ناول بھر چودہ سال
لکھا تھا۔ ان کی دوست حجاب امتیاز علی فرماتی ہیں وہ گیارہ برس کی تھیں جب

انہوں نے اپنا افسانہ "میری ماتام محبت" تصنیف کیا۔
 تو خاتم جان کا بھی بے تیرہ سال اس قدر لقا ہوا تا تعجب خیر نہیں "برس
 تیرہ یا کہ موجودہ کارسن" syndrome تو ہمارے ہاں ہمیشہ سے رائج ہے۔
 حسن شاہ کا پندرہ سالہ ہونا بھی ممکن ہے۔ اودھ کے مسلم قصباتی معاشرے
 میں ہمارے چند نامور کامریڈز کے بیاہ سولہ برس کی عمر میں کر دیے گئے تھے اور یہ
 زمانہ حال کی بات ہے۔

رحم اللہ کے ایسے تیز و طرار اور Precocious بچے بھی عجوبہ روزگار نہیں۔
 بالخصوص ایسے طبقے میں جہاں ان کو بچپن سے "میر شکار" بننے کی تربیت دی
 جاتی ہو۔ میں پہلے ذکر کر چکی ہوں کہ برطانوی مصوروں کی بناتی ہوئی پینٹنگز میں
 عموماً رحم اللہ کی عمر کا ایک بچہ بھی طائفے میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ آج تک
 ہمارے راجستھانی فوک سنگرز کی ٹولیوں میں کس لڑکے بحیثیت اہم فن کاروں
 کے شامل رہتے ہیں۔

پھر دہراتی ہوں کہ ہولیر کو میں O' Lear سمجھتی تھی جو ایک عام آئرش نام
 ہے اور کینی کی افواج میں آرلینڈ کے باشندے بجزت شامل تھے، میں نے سوچا
 O' Lear کو ہندوستانیوں نے ہولیر کر دیا ہوگا جیسے ہیشنگز ہستن بہادر، کولیر،
 مکن صاحب، جنرل اسکندر، سکندر صاحب وغیرہ۔ لیکن پروفیسر اقتدار عالم ٹھیک
 کہتے ہیں ہولیر ہولیر تھا۔

برطانوی مصور Telly Kettle کو شجاع الدولہ نے مدعو کیا تھا۔ اس
 وقت فیض آباد میں متعدد اکیڈمی آرٹسٹ کام کر رہے تھے۔ کپٹل نے ایک تصویر
 بمقام فیض آباد ۱۷۷۲ء میں بنائی۔

Col. Polier watching a Nautch

یہ پینٹنگ میں نے لندن میں دیکھی ہے۔
 بقول مولانا عبدالحلیم شرر دوسو فرانسیسی بے ہند شجاع الدولہ فیض آباد میں

سکونت اختیار کر چکا تھا۔

جنرل کلارڈ مارٹن کی طرح کرنل پولیر بھی سوئس فریج تھا۔ میرے نزدیک وہ اٹھارہویں صدی فرانس کی کلچر کا ایک پرکشش larger than life نمائندہ رہا ہوگا جس پر فیض آباد اور لکھنؤ کا رنگ سونے پہ سہاگہ ہوا۔ مرغ باڑی وہ کرے۔ واگ رنگ کا وہ شوقین، ہندوستانی فنون لطیفہ کا وہ شائق، علاوہ ازیں وہ مشرقی ادبیات پر ریسرچ بھی کر رہا تھا اور خطوط اور تصویروں کا نادر ذخیرہ اس نے جمع کیا تھا۔

۱۷۷۵ء میں شجاع الدولہ کے انتقال کے بعد آصف الدولہ وزیر ہند نے راجدھانی لکھنؤ منتقل کی۔ پولیر لکھنؤ چلا گیا۔ پروفیسر اقتدار عالم خاں کی تحقیق کے مطابق پولیر ۸۱-۱۷۸۰ء میں کانپور میں موجود تھا پھر وہ چنار گڑھ گیا۔ جو بالکل افسانہ رنگین کے واقعات سے مطابقت رکھتا ہے۔

فرانس واپس جانے کے بعد وہیں ۱۷۸۵ء میں بے چارے کا قتل کر دیا گیا۔ راجا نے کیا جکڑ تھا۔ "اس کے نوادر برٹش میوزیم پیرس، لوزاں اور کیمبرج کے ذخائر میں محفوظ ہیں۔"

مصور چارلس ڈاؤلی کی جو تصویر میں نے ناچ گزل کے سرورق کے لیے فراہم کی کہنی کے ایک مشہور "نباہ" کا بیٹا تھا جو کلکتہ میں ۱۷۸۱ء میں پیدا ہوا۔ ۱۷۹۸ء میں اس نے کہنی کی ملازمت اختیار کی۔ اس تصویر میں پانچ عدد انگریز ناچ ملاحظہ کر لے ہیں اور قصاص نے بھاری ہندوستانی پوشاک اور زنی زیورات کے بجائے نسبتاً سادہ لباس اور کورٹ شوز پہن رکھے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ طائفے مغربی ذوق کو ملوٹا رکھنے لگے تھے۔

ڈانسنگ گزل کے سرورق کی تصویر نیویارک پبلک لائبریری سے حاصل کی گئی ہے۔ یہ اس پینٹنگ کا نصف حصہ ہے جس میں دہلی کے ریڈیو سٹوڈیو ڈاکٹر لونی (جنہیں دلی والے اختر لونی کہتے تھے) مغلیہ پوشاک میں ملبوس مسند پر

بیٹھے بیچوان گرگڑ رہے ہیں۔ طائفہ سامنے موجود ہے۔ پوری تصویر پروفیسر ٹومبلی کی ضخیم کتاب A Study of History میں شامل ہے۔ اسے ۱۸۰۰ء کے لگ بھگ کسی ہندوستانی مصور نے بنایا تھا۔ اس لیے مغربی رلیزم کے باوجود اس میں تناظر کا زیادہ خیال نہیں رکھا گیا۔

سیموئل رچرڈسن کی پیملا (۱۷۴۰ء) انگلستان کی نیک پروین تھی۔ ہمارے ہاں اس نوع کے اخلاقی درس ناول عرصہ دراز کے بعد لکھے گئے لیکن ان کی ایک اولین جھلک ہمیں خانم جان کے ناصحانہ خطوط میں ملتی ہے۔ ان میں ممکن ہے حسن شاہ کی زیب داستان بھی شامل ہو۔ جناب یوسف سرمست کا خیال ہے کہ قاضی عبدالغفار کے 'یللی' کے خطوط خانم جان کے مراسلات سے متاثر ہو کر لکھے گئے۔ تو چلیے، یہ بھی حسن شاہ کی ٹوپی میں ایک اور پر لگا۔ گو میں "یللی" کے خطوط کے اصل محرک کے متعلق تھوڑی بہت جانکاری رکھتی ہوں۔ قاضی صاحب کے خاندان سے ہمارے گھرانے کے پشتینی تعلقات تھے۔ اور وہ مرحوم یلدرم کے بہت عزیز دوست بھی تھے اور ان کی صاحبزادی فاطمہ عالم علی میری بچپن کی عزیز دوست ہیں (اگر میں محمد خالد اختر کے منفرد انداز کی نقل کروں تو یوں لکھوں 'مجھے خوف ہے (I am afraid) کہ میں اکثر تاریخی اور ادبی معاملات کے حوالے دیتے ہوئے ہر بھر کر اپنے ہی گھرانے اور دائرے پر آجاتی ہوں) مگر مجھے دوبارہ خوف ہے کہ اس صورت حال کا میرے پاس کوئی مددگار نہیں 'یللی' کے خطوط کے لیے یہ بھی کہا گیا تھا کہ یہ Letter of an Unknown Woman سے متاثر ہو کر لکھے گئے۔ دراصل خطوط کے ذریعے ناول یا افسانے کی تشکیل پچھلے دور کی ایک مقبول تکنیک تھی۔ اس سلسلے میں مجھے معاف کیجیے۔ اگر میں محبت ناجنس کا بھی حوالہ دوں جو ۱۹۰۵ء میں لکھا گیا۔

ڈاکٹر عظیم الشان نے حسن شاہ کی اولاد کا شجرہ پیش کیا ہے جو مشنری نشرِ غم کے ناشرین نے شائع کیا تھا (اس سے قبل ڈاکٹر صاحب کیوں مصر تھے کہ حسن شاہ ایک فرضی ہستی ہیں؟)

مشرف احمد رقمطراز ہیں: "خاتم جان سے جدائی اور اس کی موت کے بعد حسن شاہ لکھنؤ میں آن کر رہنے لگے جہاں انھوں نے جرات کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا اور حقیقت بھی اپنے بھائی کے توسط سے جرات تک پہنچے اور ان کے شاگرد ہوئے۔ اس حادثہ محبت کے بعد حقیقت نے زندگی سے کوئی دلچسپی نہ لی اور ان کی کل دنیا سمٹ سمٹا کر شعر و ادب کی دلچسپی کی حد تک رہ گئی۔ یہ بے نیازی یہاں تک بڑھی کہ آخری برسوں میں ترک دنیا اختیار کر لی۔ اسی اثناء میں انھوں نے اپنی آپ بیتی بھی قلمبند کی۔ تذکرہ نگاروں کے مطابق حسن شاہ ضبط ۱۸۳۴ء تک بقید حیات تھے۔ قدرت اللہ قاسم نے اپنے تذکرے میں جو ۱۲۲۱ھ (۱۸۰۶ء) کی تصنیف ہے انھیں ایک "باحیا" اور "صاف طبیعت" انسان قرار دیا ہے ضبط کے حالات زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ معلومات حاصل نہ ہو سکیں۔" اس عبارت سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ قصہ رنگین کے علاوہ انھوں نے بعد میں ایک آپ بیتی بھی لکھی مگر اس کا کوئی پتہ نشان نہیں ملتا۔

جنرل شاہد حامد جو خاندانی دستاویزیں مولف مشرف احمد کے سپرد کیں۔ ان میں حسن شاہ کے متعلق مزید معلومات یا ان کی شادی اور اولاد کا تذکرہ کیوں نہیں ہے؟ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اگر یہ نسب نامہ جو شتوئی نشتر غم والوں نے شائع کیا جعلی نہیں ہے) اکثر ایک جدی رشتہ داروں کی آئینہ پڑھیاں رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے بے گانہ اور اضمی ہو جاتی ہیں جن شاہ حسین شاہ دونوں بھائیوں کی اولادیں اگر ایک شہر لکھنؤ میں مقیم تھیں ممکن ہے یہ بے گانگی خاندانی اختلافات کی بناء پر پیدا ہوئی ہو۔ بہر حال ہمیں ان معاملات سے کوئی سروکار نہیں۔

شتوئی جذب عشق کے بارے میں حسین شاہ حقیقت فرماتے ہیں :

..... ۱۲۰۴ھ نبوی میں درمیان سیمری کے جو مضامینات پر گنہ بند رہا بن

سے متصل تعصب چھاتا میں واقع ہوا اور مفعلاً اخوی صاحب و قبل جامع المعقول والمنقول

حادی الفردوس والاصول حقائق و معارف آگاہ سید محمد حسن شاہ دام ظلہ جو جامعہ طور
انفاضت اوسکی سے چراغ دانش و فرہنگ کا روشن ہے۔ ششم صحاب افادت سے
اوسکی باغ فضل و ہنر کا سرسبز اور مزین اس قصے کی محتویہ کو برسانہ پیرایہ الفاظ
رنگین فارسی کی پرہفت کر کے مجلس جلور میں جسلوہ افروز ناز کا کیا۔

اب اگر کچھ خوبی رنگینی عبارت اور درست تشینی فقرات اوس کتاب مستطاب
سے لکھوں تو مقصد سے باز رہتا ہوں اور اس پر کما حقہ تعریف اور توصیف اوسکی
کو کتب پہنچا ہوں الغرض یہ فقرہ ناقص کئی جو طبع نارسا اس ہجوان سے سرزد ہوتے
ہیں۔ فقط فیض تسلیمات ادا حضرت کا ہے وگرنہ عجیب بیست بیات عاجز بیان میں یہ۔
قدرت استعداد کہاں تھی جو ساتھ اوس کے تالیف کتاب کے حضور سرفرازدوں سخن
کی گردن بلند کرتا۔ ایک روز کمال سرفرازی اور ہنر سے جو بزرگوں کو خوردوں کے
حال پہ ہمیشہ مبذول ہے اس کترین عقیدت گزیریں کو زبان معجز بیان سے فرمایا کہ
چہرہ مشوقہ زیبا نگار اس مضمون عبرت شمعوں کی ساتھ حلیمہ اور زیور عبارت نثر زبان
اردو کی آراستہ کر کے تحفہ مجلس احباب کا کرے۔ سو بنا فرمان واجب الادعان اور
عین الفاس جناب کی

دُر منکر سے گوندھ لڑیاں کئی

ساتھ عبارت سلیس، رنگین اور دلچسپ کے ترتیب دے کے ساتھ جذب عشق کے موزوم
کیا۔ (جذبہ عشق مطبوعہ مطبع محمدی کان پور، ۱۲۶۹ھ (۱۸۵۲) لے

اس نامکمل اقتباس کے شروع کے الفاظ مفقود ہیں، یہ ظاہر ہوتا ہے
کہ یہ ۱۲۰۴ھ (۱۷۸۹ء) میں وقوع پذیر ہوا۔ دوسرا مطلب یہ اخذ کیا جاسکتا ہے
کہ حسن شاہ نے زبان فارسی یہ سچا واقعہ مرہٹہ لشکر کے ایک نوجوان اور ایک
برہمن زادی کے عشق کا ۱۷۸۹ء میں قلمبند کیا۔ (اور اس کے اگلے سال اپنی
داستان عشق بعنوان قصہ رنگین لکھی) اور بڑے بھائی کی فرمائش پر حسین شاہ نے
جذبہ عشق کا اردو نظم و نثر میں ترجمہ کیا۔ حسن شاہ کان پور چھائی میں مقیم تھے۔ نوان

دہلی کی مرہٹہ چھاؤنیوں کے کوائف سے ان کی واقفیت امر محال نہیں۔ اُردو فارسی کا دلدادہ فرانسیسی نژاد جنرل پیروں سندھیا کی فوج کا سربراہ تھا۔ کرنل کڈ بھی مرہٹہ فوج سے وابستہ رہا تھا جس کے ساتھ بحیثیت اس کے میرٹھی حسین شاہ حقیقت بہت عرصے بعد کرناٹک تشریف لے گئے۔

ڈاکٹر صدیقی کا اعتراف ہے کہ میں "غالباً" بہت ٹھٹھی ہوں۔ تحقیق کا ایک اصول یہ ہے کہ جب تک ثبات نہ ہو جائے حتیٰ فیصلے نہیں کیے جاتے کہ نشتر کسمنڈوی کی اپنی تخلیق ہے۔ میں نے لکھا ہے جذبِ عشق کا ہیرو غالباً ایک یورپین افسر تھا۔ ہندوستانی حکمرانوں کی افواج میں یورپین ایڈمنسٹریٹرز کی کمی نہیں تھی۔ انگریز کافریت کا اگر ایک یورپین افسر نہیں تھا (اس وقت سیاسی منظرِ سنج کی بساط پر مرہٹے کبھی انگریز کے حلیف بن جاتے کبھی حریف) تو ہو سکتا ہے وہ ساحلِ رتناگری کا نیلی آنکھوں اور سفید رنگت والا جت پاؤں برہمن رہا ہو جو بہت ہی اعلیٰ ذات برہمن سمجھے جاتے ہیں۔ اس صورت میں ضلع متھرا کے باہمنوں نے اسے زد و کوب کیوں کیا؟ ممکن ہے وہ کورگی رہا ہو جو ایک بے حد خوش شکل گوری چٹّی جنگجو قوم ہیں یہ بھی یونانی النسل بتلائے جاتے ہیں۔

اگر وہ ہندوستانی مسلمان تھا (ہو کر کے لشکر میں سردار امیر خاں اور اُن کے پنڈاری بھی شامل رہے تھے) یا ردیارسے جدائی کے سبب اور ناجنس لوگوں کی صحبت میں رہنے کی وجہ سے ہر دم رنجیدہ ہو کر رہا تھا۔ کیوں؟ وہ اپنے ہی وطن میں موجود تھا اور اسے دور دور سیر کے لیے نکل جانے کا شوق تھا۔ جو عموماً غیر ملکی ہی کرتے ہیں۔

مزد براں مصنف نے ہیروؤں کو برہمن بتلایا ہے۔ لیکن ہیرو کی قومیت اور مذہب بیان نہیں کیا۔

ایک عام قاری کے لیے ضروری نہیں کہ وہ تاریخ سے بھی آگاہ ہو لیکن ناقدین کی سہل انگاری افسوس ناک ہے۔ "آخر شب کے ہمسفر" کے بنرجی خاندان کو

ہر نقاد نے ادب کے اینگلو انڈین لکھا ہے۔ جب کہ میں نے بنرجی اور ان کی بیوی
گرمی بالا کے Conversion کی تفصیل ناول میں بیان کی ہے۔ وہ انڈین کرسمس
یا میو کرسمس طبقہ تھا جسے ہندوستانی استہزا سے Rice Christian بھی کہتے
تھے۔ اس طرح کا ایک مضمون میں نے نسیم احمد مرحوم کا پڑھا۔ وہ بہت ذہین آدمی
تھے۔ افسوس ان دونوں بھائیوں سے کبھی ملاقات نہ ہوئی۔

گردش رنگ چمن کی کہانی سے نسیم احمد مرحوم نے یہ نتیجہ نہ معلوم کس طرح
اخذ کیا کہ میں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ ہماری سوسائٹی طوائفوں اور لال بیبیوں کی اولاد
پر مشتمل تھی اور سول لائسنسے انگریزوں کے لیے عورتیں سبلائی کی جاتی تھیں۔^{۱۵}

نشر کی تفہیم بھی تاریخ سے اسی بے توجہی کا شکار ہے۔ ابھی ایک نامور
ادیب کا افسانہ پڑھا جس میں عہد الیزبتھ اول میں ڈاکٹر جبری خطا لاتا ہے اور ایک
کردار نے وکٹورین لباس پہن رکھا ہے۔ ”وکتورین“ ان کی دانست میں کسی
ولایتی پوشاک کا نام تھا۔

ایک نقاد نے ایک انگریزی مضمون میں لکھا ہے کہ گردش رنگ چمن ناول
نہیں کہلا سکتا کیونکہ یہ ایک ڈوکومنٹری ہے حالانکہ میں نے خود ہی اسے ایک نیم دستاویزی
ناول لکھا ہے۔

یہ خیال سراسر غلط ہے کہ یہ معاشرہ محض طوائفوں اور ان کے انگریز مریوں
پر مشتمل تھا۔ عالی مرتبت انگریز شاہی خاندانوں میں شادیاں کرتے تھے۔ میں لندن
میں جان گرگ سے ملی ہوں جو خفیہ اپنے آپ کو شاہ عالم ثانی کا نواسہ بتاتے ہیں۔
یوں کہ شہزادی فیض النساء ان کی جدہ تھیں۔ کرنل گارڈنر کی بیوی نواب کھمبات
کی بیٹی منظور النساء بیگم تھیں۔ ان کے بیٹے کی شادی شہزادی سلیمان شکوہ کی متبنی
بیٹی شہزادی قرچہ سے ہوئی اور ایک پوتی سوزن گارڈنر کا بیٹا بھی سلیمان شکوہ
کے بیٹے انجم شکوہ سے ہوا۔ گارڈنر گھرانے کے رشتے فرخ آباد کے سنگش نوابوں میں ہوتے
رہے۔ برطانوی اسٹوکرسی کی مشہور ڈائریکٹری ڈیبرے میں شہزادہ انجم شکوہ اور

سوزن گارڈنر کی اولاد کے نام موجود ہیں جو سلیمان شکوہ کی نسبت سے کہلاتے ہیں (انہم شکوہ کی بیٹی آخر زمانی عیسائی ہو گئی تھیں) ہر عہد کے اپنے سماجی ضابطے بن جاتے ہیں (آج کل بعض انٹر کیونل شادیوں میں پھرے بھی ڈالے جاتے ہیں اور نکاح بھی ہوتا ہے) بشپ آف کلکتہ نے ایسی شادیاں جائز قرار دی تھیں لیکن دستور یہ تھا کہ لڑکے باپ کا مذہب اختیار کرنے تھے اور لڑکیاں ماں کے مذہب پر قائم رہتی تھیں۔ کاسٹنگ ضلع ایڈ میں گارڈنریکات کا شان دار امام باڑہ ۱۹۳۷ء تک موجود تھا۔ جب راقمہ کے چچا سید نثار حیدر زیدی مرحوم کی نگرانی میں اس کا بیش قیمت شاہنہ سامان امام باڑہ شہید ثنائت اگرہ منتقل کیا گیا۔ (ایڈ میں چچا جان مرحوم کا ڈرائیور ایک خالص انگریز مسٹر ولیم تھا جو ایک ہرجن عورت کے ساتھ رہتا تھا۔ اس وجہ سے انگریزوں نے اس کو ٹاٹ باہر کر دیا تھا)

جنرل اسکرز کی ماں ایک راجپوت زمیندار کی بیٹی تھی۔ خود جنرل موصوف نے متعدد شادیاں مسلمان گھرانوں میں کیں۔ ایک بہو خاندان لوہارو سے تعلق رکھتی تھی۔ انھوں نے دہلی کے مشہور سینٹ جیمز چرچ کے علاوہ ایک مسجد بھی بنوائی۔ ان کی مسلمان اولاد درگاہ نظام الدین کے قبرستان میں مدفون ہے۔

یوریشین اور اینگلو انڈین بالکل مختلف طبقات تھے۔ اواخر انیسویں صدی تک ہندوستان میں سلسلہ ملازمت مقیم انگریزوں کو اینگلو انڈین کہا جاتا تھا۔ یوریشین کی اصطلاح انگریز (ڈچ یا پرتگالی وینیش یا فرنچ) باپ اور ہندوستانی ماں کی اولاد کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ انگریز باپ اور ہندوستانی ماں کے لیے لفظ اینگلو انڈین بہت بعد میں رائج ہوا۔ ایک تیسرا طبقہ domiciled انگریزوں کا تھا، یہ مخلوط النسل نہیں تھے۔ انھوں نے عموماً پرفضا پہاڑی مقامات پر مستقل سکونت اختیار کر لی تھی۔ آج برطانیہ یورپین یونین میں شامل ہونے کے بعد پریشیان ہے اور اپنا برطانوی تشخص بھی قائم رکھنا چاہتا ہے۔ لیکن کولونیل دور میں لفظ

یورپین سارے گوروں کے لیے مستعمل تھا۔ ٹرین کے ڈیٹے، کلب، اسکول اور ہسپتال Europeans Only کے لیے مخصوص تھے۔

امپیریل تہذیبوں کے حکمرانوں اور باشندوں کی مختلف اقوام سے نسلی روابط کی ایک مثال ہمیں دولت عثمانیہ میں ملتی ہے۔ جب آل عثمان حاکم اور اہل مشرقی یورپ محکوم تھے۔

جس طرح بیشتر مغل بادشاہ نسلاً نصف راجپوت تھے سلاطین ترکیہ کی ماں بھی اطالوی اور دوسری یورپین اقوام سے تعلق رکھتی تھیں۔ بوزنیہ، البانیہ وغیرہ کے مسلمانوں کے اکثر اجداد ترک تھے۔ رومانیہ اور ہنگری وغیرہ کی زبانوں میں ترکی الفاظ موجود ہیں۔ ہنگری میں SULTAN (سلطان) ایک عام نام تھا۔ جب اس نے اپنے سفارت خانہ باب عالی بھیجا تو سترھویں صدی کے ترکوں نے جو اس وقت یورپ کی ایک بے حد طاقت ور قوم تھے ان روسیوں کو عجیب الخلقیت جیسی سمجھا۔ ۱۸۵۰ء تک ہندوستان میں مغلیہ تہذیب ایک غالب تہذیب تھی لہذا انگریزوں نے نواہوں کی نقل کی۔

پھر لوٹا الٹا گھوم گیا۔ انگریز بری چالاک قوم ہیں۔ آئریل جان کمپنی کا چیئرمین اور اس کے افسران اعلیٰ نواب آصف الدولہ وزیر ہند کی مجالس محرم میں شریک ہو کر ماتم کرتے تھے۔ اٹلی نصف صدی میں جب وہ اپنے منصوبے میں کامیاب ہو گئے تو انھوں نے بعد سقوط الخفوا امام بارگاہوں کو اعاضی طور پر ہی سہی (چسپراج اور اسپٹل بنایا۔ اور سرسید احمد خاں شوٹ میز پر پٹھری کانٹے سے کھانا کھاتے تھے اور بعد میں چرٹ سلگاتے تھے۔ انھوں نے ایک عظیم الشان تہذیب کو اپنی آنکھوں کے سامنے ملتے دیکھا تھا۔ ان کے دل پر کیا گزری وہ ہم سب جانتے ہیں اور ان کا انگریزی طرز معاشرت اختیار کرنا ایک کرب ناک expediency تھی۔

یہ تاریخ کے dialectics ہیں۔ ایک domiciled اردو داں یورپین مجھے ہلکے سے یاد ہیں جنھیں ہم انکل نبلٹ کہتے تھے۔ وہ عادی یورپین والد مرحوم کے

رفیق کار تھے۔ ڈپٹی کمشنر بلیک کا چند سال ہوئے الہ آباد میں انتقال ہو گیا۔ ان کے چھوٹے اُردو داں بھائی ۱۹۵۶ء میں رنگا ماٹی کے ڈپٹی کمشنر تھے۔ میں نے ان کا ذکر آگ کا دریا میں کیا ہے۔ ان کو ایک پاگل ہاتھی نے کچل کر مار ڈالا۔

دہرہ دون، 'سورسی' نیننی تال وغیرہ میں بھی اس breed کے لوگ موجود تھے جو اب سب مر کھپ چکے۔

والدہ کی ایک قرابت دار خاتون نے چند سال قبل رحلت فرمائی۔ ان کے انتقال کے ساتھ ہندوستانی تاریخ کے اس ذیلی خاموش ڈرامے کے آخری باب کا خاتمہ ہوا۔ ان خاتون کے مجدد مجد کی ایک تصویر بنگال کلب کلکتہ میں موجود ہے جس میں جنگ پلاسی کے بعد ہاتھی کے ہودے پر سے جھک کر نیچے کھڑے لارڈ کلایو کو بنگال، بہار، اڑیسہ کی حقوق دیوانی کے کاغذات تھما رہے ہیں۔ ان بزرگ کے پوتے نے فیلڈ مارشل ارل رابرٹ کی سگی بہن سے شادی کی۔ یہ خاتون مذکورہ مشکلاً اپنے والد کے نامور ماموں سے بے حد مشابہ تھیں جن کا پورٹریٹ ان کے گھر میں موجود تھا لیکن وہ انگریزی سے نا بلدا ایک خالص لکھنوی پردہ نشین بیگم تھیں یعنی یہ نسلی وراثت سے زیادہ ماحول کی کار فرمائی تھی اور ان مرحومہ کے والد کی پہلی شادی نواب بہار آرا دیبگم دختر واجد علی شاہ سے مٹیہا برج میں ہوئی تھی۔ انہی واجد علی کو معزول کرنے کے بعد لارڈ رابرٹ نے جو اس وقت کیپٹن رابرٹ تھے اور Bob کہلاتے تھے (مینی سن نے ان کے متعلق ایک نظم بھی لکھی تھی) ۱۸۵۴ء میں لکھنؤ کے مورچے پر زبردست فتوحات حاصل کی تھیں۔

انسانی زندگیوں کا عجیب گھپلا ہے۔

اور سنیے، فیلڈ مارشل جنرل رابرٹ کے والد سرفریڈرک رابرٹ کے فرزند اصغر نے لکھنؤ کے ایک شیعہ گھرانے میں شادی کی اور امام بارگاہ شاہ نجف میں مرثیہ خوانی کرتے تھے۔ اور بہت مفلوک الحال تھے۔

رام بابو سکینہ اس دور کے انڈیور میں شاعر اور شاعرات کے متعلق ایک

منیم کتاب لکھ گئے ہیں۔
سلطنت اودھ کے سلسلے میں مجھے اکثر وہ انگریزی درس یاد آتی ہے جو کچھ
اس طرح ہے:

My candle burns at both ends
It will not last the night
But Ah my friends, and Oh my foes
It gives a lovely light

ناچ گرل کے دیباچے میں میں نے لکھا ہے کہ سلطنت اودھ ہمارا اپنا
Candle lot تھی جس کے آغاز میں خانم جان ایک فروزاں شمع دان لیے استادہ
ہے اور اقامت پر امر او جان جن کی شمعیں بجھ چکی ہیں۔ اور یہ دونوں خواتین اپنے
عہد کے سماجی اور تاریخی عوامل کی پیداوار ہیں۔ امر او جان ان بھتیجی جونی شمعوں کی
روشنی میں سوا کہ اپنا قصہ سناتی ہیں۔ (یاد رہے کہ بیگم حضرت محل بھی ملکہ بننے
سے پہلے ایک رتاضہ تھیں) اس روشن دماغ اور عالی ہمت خاتون نے ملکہ وکٹوریہ
کے آرڈی نمس کو beat کر کے اپنا فرمان جاری کیا جس میں انھوں نے اعلان کیا
کہ حکومت کو رعایا کے مذہب سے کوئی سکار نہیں ہونا چاہیے۔ یہ غیر معمولی دستاویز
اپنی مثال آپ ہے۔ امر او جان کا صاحب دور جدید کا ایک اسکالر ہے جو لکھنؤ کے
انگریز کالج میں پڑھاتا ہے۔

خانم جان کے علاوہ میں امر او جان آدا کو بھی ایک تاریخی ہستی سمجھتی ہوں
پروفیسر اعجاز حسین مرحوم کا کہنا تھا کہ انھوں نے امر او جان کو اپنے بچپن میں دیکھا
تھا کیوں کہ انھوں نے بہت لمبی عمر پائی۔ امر او جان آدا پر بہت لکھا جا چکا ہے
یہاں مزید اظہار خیال کی ضرورت ہے نہ گفتگو۔

قاری سرفراز حسین کا شاہد رعنا، امر او جان آدا سے قبل شائع ہوا اور
اس کے چند واقعات رسوائے دہرائے ہیں، جن کو محض توارف نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن

حقیقت اور فکشن ناول کا تانا بانا ہیں۔ امراؤ جان ادا جن تفصیل سے غدر کے چشم دید واقعات بیان کرتی ہیں اور یہ بھی بتلاتی ہیں کہ (داجہ ٹلی شاہ کی والدہ) ملکہ کشور کی سرکار میں سوز خوانی کرتی تھیں۔ شہزادہ مرزا سکندر بخت کے مجرایوں میں ام تھا۔ مرزا برجیس قدر کی تخت نشینی کے موقع پر مبارک باد کے لیے طلب کی گئی تھیں۔ یہ ناول کے اندرونی تاریخی شواہد ہیں۔ ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں لکھنؤ کے بلند پایہ فن کار ارباب نشاط کی نیگمات کے ہاں بھی پذیرائی ہوتی تھی اور ان کو سوشل آرٹ کا سٹ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ (بلکہ مرزا قاتل تو اس سلسلے میں اہل لکھنؤ کی آزاد خیالی پر مترض بھی تھے) یوں سمجھیے گویا لکھنؤ اٹھارہویں صدی فرانس کی توسیع تھا۔

مرزا رسوا کے استغفار پر امراؤ جان ادا بیگم حضرت محل کی لکھنؤ سے الم ناک روانگی کی تاریخ بھی صحیح بتلاتی ہیں۔ "ہزار سی روزے کے دوسرے یا تیسرے دن (یعنی ۲۹ رجب ۱۲۷۴ھ مطابق ۱۶ مارچ ۱۸۵۷ء) جب جناب عالیہ برجیس قدر اور درباریوں کے ہمراہ لکھنؤ سے نکلیں۔ امراؤ جان بھی اس وفادار گروہ میں شامل تھیں۔ یہ قافلہ خیر آباد اور محمود آباد ہوتا ہوا افتاں و خیزاں بوٹھی وارد ہوا۔ بہرائچ میں جنرل کلایڈ لڑتا بھڑتا اپنے لشکر قاہرہ کے ساتھ بوٹھی آن پہنچا۔ جناب عالیہ کو پہاڑوں کی طرف جانا پڑا۔ عشق بلاخیز کا یہ قافلہ سخت جان کون سی دادیوں اور کون سی منزلوں سے گزرتا ہوا نیپال پہنچا؛ لکھیم پور کھیری کے جنگلات میں امام باڑوں کے کھنڈ رُاب بھی ملتے ہیں جہاں بیگم حضرت محل کے در ماندہ ساتھی بھپٹ کر راستے ہی میں پھر گئے تھے۔ بوٹھی اور نانپارہ کے درمیان ایک مسجد آج تک امراؤ جان کی مسجد کہلاتی ہے۔ شاید وہ اس کے قرب و جوار میں رُکی ہوں۔ بہر حال ان کا اپنا بیان ہے کہ "میں اپنی جان بچا کر بوٹھی سے فیض آباد آگئی۔"

حضرت محل اور امراؤ جان دونوں وقت کے اطلسی پردوں کے پیچھے غائب ہو جاتی ہیں۔ ایک تاریخی ہستی ہے۔ دوسری افسانہ بن گئی۔

عرصہ ہوا میں نے صابروت کے فن و شخصیت کے غزل نمبر کا حصہ شاعرات

مرتب کیا تھا۔ اس کے لیے اس بندہ خدا نے ایک تصویر کہیں سے لا کر دی۔ اس کے پیچھے "امراؤ جان آوا" لکھا تھا۔ سائز وہی تھا جو مشکور الدولہ فیصلہ باغ کی کھینچی ہوئی ارباب نشاط کی تصاویر کا تھا جو اس فوٹو گرافر نے ۱۸۶۵ء کے لگ بھگ تیار کی تھیں۔ کوئی تعجب نہیں امراؤ جان بھی مشکور الدولہ کے اسٹوڈیو گئی ہوں۔ جو شمالی ہند کے پہلے ہندوستانی فوٹو گرافر تھے۔

اس وقت فوٹو گرافی کی ترقی اسی حد تک ہوئی تھی کہ اس سے بڑی تصویر آماری نہیں جاسکتی تھی۔

ڈاکٹر دہاج الدین علوی کے ایک مرحوم تعلقہ دار بزرگ کے گھر سے جو سامان نکلا اس میں "چند "نبیئیں سائیں" تصویر بتاں" اسی سائز کی اور سب مشکور الدولہ کی کھینچی ہوئی چند کی پست پر عاشقاں اشار بھی مرقوم ہیں۔ ایک طوائف نہایت بائچیں اور غرور کے ساتھ شاہانہ انداز سے کرسی پر ٹھکن ہے۔ نام — چھوٹی شہزادی صاحبہ۔ زجاے وجہ تسمیہ کیا تھی اور وہ کون تھیں (فلم ڈائریکٹر مظفر علی کے پاس بھی مشکور الدولہ کی تیار شدہ بے شمار تصاویر لکھنؤ کی ارباب نشاط کی موجود ہیں۔

سلم ڈائریکٹر مظفر علی نے

اپنے مضمون "مطبوعہ ساج میگزین فرسٹ کوارٹرلی ۱۹۹۴ء میں نایاب گول کے دیباچے اور متن سے اقتباسات دینے کے علاوہ چند اہم الحثافات کیے ہیں۔ ایک عزیز بانی جو ۱۸۳۴ء میں پیدا ہوئے اور امراؤ جان ادا نے جو ست رنگی محل لکھنؤ میں رہتی تھیں عزیز بانی کی پرورش کی۔ ایام غدر میں عزیز بانی کان پور پہنچیں اور پستول سے مسلح فوجی وردی میں ملبوس شہسوار کی حیثیت سے جنگ میں حصہ لیا۔ بقول مظفر علی کان پور کی جینی خانم ایک اور مجاہد آزادی تھیں جن کے بنائے ہوئے منصوبے کے تحت دوسو انگریز جنرل بچے تین کیے گئے۔ اسی کان پور میں ایک وقت تھا جب خانم جان انگریزوں سے ہمسری کا ردیہ رکھتی تھیں اور بلاخون و خطر ان کے

منہ پر انھیں سفید کوٹے پکارتی تھی (مظفر علی مزید فرماتے ہیں کہ برطانوی تسلط کے بعد ۱۸۶۴ء میں ایک نیا قانون بنا جس کے تحت لکھنؤ کی طوائفوں کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ فوٹو گرافر مشیر الدولہ قیصر باغ سے تصویریں کھینچ کر سٹیفٹ بالانس کے ساتھ منسلک کریں۔ اس مضمون سے یہ عقدہ بھی کھلا کہ ”مشیر الدولہ فوٹو گرافر قیصر باغ نے ایک ہی زمانے میں اتنی بے شمار ارباب نشا کی تصویریں کیوں کھینچی تھیں اور سب ایک سائز کی۔ وہ گویا اس وقت کے پاسپورٹ فوٹو گرافر تھے۔

بقول مظفر علی لکھنؤ کی فاتح انگلش سرکار نے ان اعلیٰ درجے کی ارباب نشا کی انتقاماً مزید توہین یوں کی کہ ان کو اپنے نام، عمر اور نمبر اردو میں لکھوا کر ان کی چوبی تختیاں اپنے دروازے پر لگوانی پڑیں اور معزول شدہ بادشاہ کی توسلین کو بھی سرکاری پنشن حاصل کرنے کے لیے اپنا کیرکٹر سٹیفٹ پیش کرنا لازمی قرار پایا۔ جو ہزار ہا عورتیں اپنی معصومیت کا ثبوت فراہم نہ کر سکیں افلاس کا شکار ہوئیں۔

۱۸۵۸ء کے بعد لکھنؤ کے ادبار اور انحطاط کی وجہ اندوہناک تھیں۔ گو اسی زمانے سے لکھنؤ عہد جدید میں داخل ہوا۔ وہ جنگجو تعلقہ دار جھوں نے بیکہ حضرت محل کی حمایت میں انگریزوں سے مورچے لیے تھے، و نفا دار دولت انگلشیہ بن گئے۔ ان کو قیصر باغ میں بیگمات و اجد علی شاہ کے مکانات بطور ٹاؤن ہاؤس مرحمت کیے گئے۔ قص و موسیقی کی تجدید ہوئی اور لکھنؤ کی روایتی کلچر نے سنبھالا۔ سرشار نے اسی نئے دور کی عکاسی کی ہے۔

شمس آباد کے نواب سید حیدر عباس موسوی نے عرصہ ہوا مجھے مذکورہ بالا فوٹو گرافر لکھنؤ کے باشندے مشکور الدولہ حیدر جان کے متعلق ایک مضمون بھیجا تھا جو نواب دولہا صاحب کی بھانجی کے لڑکے تھے مضمون میں نے دیکھی میں مع ان کی کھینچی ہوئی تصاویر کے ساتھ شائع کیا تھا۔ ان میں ایک بڑے

سائز کی تصویر کسمن نوا بچا کی مغل رقص کی بھی شامل تھی۔ موجودہ صدی کی اولین دہائیوں میں "نواب" سر ہر کورٹ بٹلر نے کمپنی بہادر کے "نابوں" کی روایت کی تجدید کی۔ وہ مہاراجہ محمود آباد ٹھاکر نواب علی وغیرہ کے گہرے دوست تھے۔ انگرکھا پہن کر حقہ پیتے تھے۔ لکھنؤ کی زہرہ ان کی منظور نظر تھی۔ اس نوابی میں ان کی افتاد طبع کے علاوہ سیاسی مصلحت بھی کارفرما تھی۔ ال آباد قوم پرستی کا مرکز بنتا جا رہا تھا۔ انھوں نے حکومت کا مستقر ال آباد سے لکھنؤ منتقل کیا جو وفادار جاگیرداروں کا گڑھ تھا۔

سیاسی شعور کی مالک جتن بانی (والدہ نرگس) بھی اسی عزیز بانی والی روایت سے تعلق رکھتی تھیں۔ ان کی تربیت کلکتے کی بے حد اینٹی برنش گوہر جان نے کی تھی۔ سید سبط حسن مرحوم نے ایک بار مجھے بتلایا تھا کہ لکھنؤ کے نئے نئے ترقی پسند کہیں تعلیم یافتہ مغنیہ حسنی کے ہاں چوک میں اپنی انڈر گراؤنڈ میٹنگیں منعقد کرتے تھے اور وہ کامریڈ حسنی کہلانے لگی تھیں۔ لکھنؤ ریڈیو کی گوہر سلطان دیہات کی گندھوہ کاسٹ سے تعلق رکھتی تھیں اور تھوڑی سی ہندی ہی جانتی تھیں مگر ان کی یاد اللہ بڑھے لکھنؤ سے تھی۔ نخاس میں ان کے مکان کی ادبی محفلوں میں سبط حسن، ملک راج آنند وغیرہ شامل ہوتے تھے۔

فنٹاسٹک۔

پروفیسر صدیقی نے زیر نظر مضمون میں ترجمے کی اقسام گنتی ہیں تو سنیے آزاد ترجمہ وہ ہے جیسے سرشار کا خدائی فوجدار۔ تخلیقی ترجمے یا transcreation یا adaptation کی مثال کے لیے مجھے دور جانے کی ضرورت نہیں۔ ثنات بالآخر کو بیجے جو ۱۹۰۲ء میں چھپی تھی۔ اس کے متعلق سبوتیہ یونیورسٹی قوانینہ کے پروفیسر ارکان ترکیمن نے فرمایا ہے:

It is neither literal nor a literary translation but an adaptor of the original work--Ottoman Turkish shared a lot of Arabic

and Persian words and that language was rich in metaphors and similes, etc. Yildirim deleted the ornamentation and simplified the language and so the translation became insipid. But Urdu itself had been over burdened with literary ornamentation and it was Yildirim's intention to simplify it...Through subtle changes he gave an Indian orientation to the characters manneatisms and yet retained their Turkishness. He deleted or shortened entire paragraphs and wrote in his own, and a new style emerged...

The translator changed the very purpose of Ahmed Hikmet's novelatte. The author wanted to show that the borrowed Western culture would continue to cause confusion in Eastern society. The translator's aim was different from the author's. As he says in his preface he wanted to show the social changes caused by the revolution in new Turkey. So as his aim differes from the author's his style and language varies too.

Dr. Arknaan Turkmen
Sajjad Hyder Yildirim's
Translations A Comparative
Study lecture
delivered at Khuda Baksh
Library, Patna-1984.

(اس قسم کی بات نشر کے لیے نہیں کہی جاسکتی۔ اُردو مترجم نے سوائے
انکے کہ متعدد اشعار کا اپنی طرف سے اضافہ کیا ہے اور مصنف نے جو باب بطور تمہید
لکھا تھا اس کو کتاب کے آخر میں لگا دیا ہے۔ قصہ رنگین کے اسٹائل اور موضوع
میں کوئی تبدیلی نہیں کی)

اس کے بعد خال تاناز (اشاء، تاناز، ۱۹۱۰ء) اور آغا نور محمد زکریا

نوٹ: یہ افسانے کچھ طبعزاد ہیں کچھ ترکی و انگریزی سے ملخص

خیالستان و گلستان ۱۲۵
صحبت نا جنس ۱۲۵
نکاح ثانی
سودائے سنگیں

ترکی سے لیے گئے ہیں مگر میں نے
اُن میں بہت کچھ تصرف کیا ہے۔

مجھے میرے دوستوں سے بچاؤ ۱۲۶
انگریزی کے ایک مضمون کا چربہ ہے۔

ازدواج محبت ۱۲۷
چڑیا چڑیا کی کہانی
حضرت دل کی سواخمی
حکایہ ییل و مجنوں وغیرہ وغیرہ

میرے ہی ناکارہ تخیل کا نتیجہ ہیں۔

جلال الدین خوارزم شاہ (۱۱۹۲۵ء) پابند ترجمہ تھا۔ بقول خواجہ غلام السید
مرحوم یلدرم ٹہل ٹہل کر ترکی ڈراما پڑھتے جاتے تھے اور اس کا برجستہ ترجمہ
dictate کرتے تھے جسے سیدین صاحب قلمبند کرتے جاتے تھے۔

اس صدی کی دوسری اور تیسری دہائی جو تراجم کا دور کہلاتا ہے اس میں
عموماً انسانے کے آخر میں محض (ترجمہ) یا ماخوذ لکھنا کافی سمجھا جاتا تھا۔ فکشن کی تنقید
بھی مفقود تھی (اولین تبصروں میں میں نے منشی ذواب رائے (یعنی پریم چند) کا مختصر
ریویو خیالستان کا پڑھا ہے۔ جو زمانہ کان پور میں چھپا تھا)

ڈرامے میں آغا حشر نے شیکسپیر کا حلیہ بدل ڈالا۔ آل انڈیا ریڈیو کے
قیام کے بعد ایک بابی ناکھوں کی ضرورت پیش آئی تو مغربی دن ایکٹ پلے بغیر
۱۹۷۱ء کے ماخوذ کیے گئے۔ یہ سلسلہ آج تک ٹیلی ویژن میں جاری ہے۔

تراجم کی اقسام کی دوسری مثال میں ناچیز اپنی دے سکتی ہوں۔ نوٹ فرمائیجے۔ ہنری جینز ٹی۔ ایس۔ ایلٹ (کلیسا میں قتل) ٹروین کا پوٹ اور متعدد سودیت مصنفین کے انگریزی ورژن کے اُردو تراجم ”پابند“ کہے جاسکتے ہیں۔ سودا غالب، اقبال، میرانیس وغیرہ جو سب چھپ چکے ہیں فری ورس میں منتقل کیے۔ اپنے ناول اور افسانے جو خود انگریزی میں transcreate کیے، اپنی تحریر میں جس طرح چاہوں انگریزی میں منتقل کروں میری مرضی پر منحصر ہے۔ دوسرے مصنفین کا ترجمہ کرتے ہوئے یہ آزادی جائز نہیں سمجھتی۔

بی بی سی میں انگریزی خبروں کو فی الفور اُردو میں ترجمہ کر کے براڈ کاسٹ کے لیے دیتے جانے کا تجربہ بھی مجھے حاصل ہو چکا ہے۔ اس زمانے میں tape عام نہیں تھا۔ ساری نشریات live ہوا کرتی تھیں۔

دانش مندوں کے کمانڈر انچیف جناب مظفر علی سید نے بھی غلط سمجھت میں قدم رنجہ فرمایا۔ انھوں نے اپنے کالم میں میرے اس مضمون کا حوالہ دیا ہے جو نشر کے متعلق اسٹریٹڈ ویکی آن انڈیا میں ۱۹۸۶ء میں چھپا تھا اور جس پر ویکی کے کسی سب ایڈیٹر نے

A startling discovery

کی سُرخ لگائی تھی۔ اس کے علاوہ موصوف نے صدیقی و سرت صاحبان کے مضامین (مطبوعہ سوغات دہ) کا تذکرہ کیا ہے۔ سید صاحب نے اس کتاب کو partial translation قرار دیا ہے۔ حالانکہ ترجمے کے آغاز میں میں نے لکھا ہے کہ یہ نشر کا Abridgement ہے۔ لہذا لگان ہوتا ہے کہ اصلی تے وڈی ناچ گرل مظفر علی سید نے بھی نہیں پڑھی جو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس (کراچی) سے مل سکتی تھی۔

اب مخفیس کا معاملہ یوں ہے۔

Imprint میں برطانیہ اور امریکہ کی تازہ ترین کتابوں میں سے منتخب

کر کے دو فکشن اور non-fiction ہر ماہ پچیس ہزار الفاظ میں تلخیص کی جاتی تھی۔ تین سال میں اس رسالے کی مینجنگ ایڈیٹر اور ایک سال ایڈیٹر رہی۔ ۱۹۶۴ء سے ۱۹۶۸ء تک ہم نے ایک سو بانوے کتب چھاپیں جن میں سے کم از کم اسی میں نے خود تلخیص کی تھیں۔ یہ کرتے کی دہا ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ کھلا پیر گراف حذو شدہ حصے کے بعد اگلے پیرے سے محض چند الفاظ کے ذریعے منسلک کیا جائے۔ اپنی طرف سے آپ متن میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔

مجھے کسی ادبی لابی سے سروکار نہیں نہ کسی سے "معاصرانہ چشمک" ہندستان میں انتظار حسین کو انگریزی میں ترجمہ کر کے میں نے متعارف کیا ہے (السطریڈ ویکلی آف انڈیا ۱۷ ستمبر ۱۹۶۰ء)۔ شاید اس سے قبل محمد عزمین نے کچھ ترجمے کر لیے تھے جو انھوں نے مجھے امریکہ سے بھیجے مگر میں The Legs شائع کر چکی تھی۔ خالدہ اصغر کی سواری (The wagon) ویکلی ۲۴ ستمبر ۱۹۶۲ء میں چھاپی۔ یہ پابند تراجم تھے۔ ابو الفضل صدیقی کی طویل کہانی مختصر کر کے The Death of A Fakir کے عنوان سے شائع کی (۹ مارچ ۱۹۶۵ء) اور آغا بابر کا "گلاب دین چھٹی رسالہ نمونہ" (۱۳ جولائی ۱۹۶۵ء) Nose Ring (ویکلی ۱۳ جولائی ۱۹۶۵ء)

آغا بابر سے پہلے بار ملاقات نیویارک میں ۹۲ء میں ہوئی جہاں ایک ادبی فعل میں وہ پرانا تراشہ اپنے ساتھ لائے تھے۔ مجھے ان کی یہ بات بہت touching لگی۔ میں نے خود کیسے ستور اور ہاجرہ سرور کا بھی ترجمہ کیا ہے۔ اگر وقت ملے تو دل چاہتا ہے بہت سے معاصرین کی بہت سی کہانیاں جو مجھے پسند ہیں ان کا ترجمہ کروں۔ سرشار کے نادلوں کو Condense کروں۔ وغیرہ مگر اس کے لیے عرض کر چاہیے۔

ابن انشا اور حمزہ اپنے دوست آدمی تھے اور بے پناہ سانس ان ہیومر کے مالک۔ میں نے ان کی "فرسٹ اردو ریڈر" کا ویکلی کے ڈیڑھ صفحے میں اختصار کیا۔ (۱۵ اپریل ۱۹۶۵ء) اور ان کے جملے Ashoka is remembered for

his pillar کے آگے and for a hotel in New Delhi کا اپنی طرف سے اضافہ کر دیا۔ موصوف بہت محفوظ ہوئے اور خط میں لکھیں: "لیکن آپ بھارت کے ذکر میں ڈنڈی مار گئی ہیں۔"

چونکہ ناقد صاحبان نے تاج گرل نہیں پڑھی ہے۔ اطلاعاً عرض یہ ہے کہ میں نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ اردو مترجم نے بھی اس کے پانچ صفحات اور متعدد غزلیں مذت کر دی ہیں (مطبیع نول کشور کے ذخیرے کے ناقابل تلافی نقصان کا ذکر پہلے کسی مضمون میں کر چکی ہوں۔ میری استدعا کے باوجود کہ اردو اکیڈمی لکھنؤ اسے اپنے ہاں منتقل کر لیں) مجھے یہ جواب ملا کہ ان کے ہاں جگہ نہیں ہے۔ بلکہ ہاؤس کے وسیع و عریض ہال خالی پڑے رہتے ہیں۔ ابھی مجھے معلوم ہوا کہ ایک صاحب باقیانہ اسٹاک بھارگوا خاندان سے خرید کر امریچہ لے گئے ہیں اور اسی عید الفطر کی شام ایک پارٹی میں راجہ رام کمار بھارگوا کی بھتیجی بھارتی بھارگوا (بیگم جاوید لیسن) نے بتلایا کہ ایک جاپانی بچی کچھی کتا میں ٹوکیو لے گیا تو یہ سن کر میری عید ہو گئی اور ستم ظریفی یہ ہے کہ اردو اکیڈمی دہلی نے ایک نول کشور ایوارڈ اناؤنس کیا ہے! اگر نول کشور کا یہ ذخیرہ بچ جاتا تو پرانے اردو ناول کی ایک مبسوط تاریخ مرتب کی جاسکتی تھی۔

آدھر دارالاشاعت پنجاب لاہور کا سارا اسٹاک تہذیب نسواں اور پھول کے تمام فائیل وارثوں کی آپسی مقدمہ بازی میں تلف ہو گئے۔

وائے ناکامی متاع کارواں — الخ

اردو میں تحقیق کا بھی جو حال ہے سو ہے۔ بی۔ ایچ۔ ڈی مینو فکرم کرنے والی ٹیکٹریوں کی طرف سے وقت فوقتاً مقالے جانچنے کے لیے تجھے بھیجے گئے ان میں سے چند حیرت انگیز حد تک غیر معیاری تھے۔ ان کے نگراں اساتذہ نے شاید ان کو دیکھا ہی نہیں۔ میں نے نوٹ لکھ کر واپس کیے کہ دوبارہ لکھوایا جائے لیکن ان کو ڈاکٹر ٹیٹ دے دیا گیا۔ عموماً اس قسم کے مقالوں پر یہ بھی لکھ دیا جاتا ہے کہ ڈاکٹر ٹیٹ

وسے دیکھیے مگر ان کو چھپوایا نہ جائے۔

O Tempa O Mores

انتہائی Trivial موضوعات پر پی ایچ ڈی حاصل کرنا اب عام دستور ہے۔
مولانا حالی نے مولویوں کے لیے فرمایا تھا :

اماموں کا درجہ نبی سے بڑھائیں

نبیؐ کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں

ہمارے بعض مصنفین تنقید کا بھی یہی شیوہ ہے۔ جسے جامِ آسمان پر چڑھایا
جس کے لیے جو جامِ اندھا دھند لکھ دیا۔ غیر ذمے دارانہ بیانات کی بھی کوئی کمی
کمی نہیں۔ ابھی اردو افسانوں کی ایک انتھالوجی امریکہ میں چھپی ہے جس کے مرتب
پروفیسر محمد عزمین نے بوجہ سہل انگاری اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے :

There was nothing remotely resembling a short

story before Prem Chand

کچھ سہل انگاری، کچھ مروت، کچھ ذاتی پرخاش، ذاتی تعصبات، احباب
ناز ہی غرض کہ فکشن کی بیشتر تنقید اپنا اعتبار کھو چکی ہے۔ میرا دلین افسانوں کا
مجموعہ ایک teenager کی بچکانہ اور بے ساختہ Outpourings تھیں۔ ہر انڈر
گریجویٹ اس دور سے گزرتا ہے جب وہ انگریزی نظمیں بھی لکھتا ہے۔ چنانچہ میں
نے بھی اس دور میں بہت انگریزی نظمیں لکھیں جو فیض صاحب نے پاکستان ٹائمز
میں شائع کیں (بعد میں میرے ان افسانوں میں شعور کی رو وغیرہ دریافت کی گئی
اور وہ اندازِ تحریر کافی ادیبوں نے خصوصاً خواتین نے اپنایا۔ پینتیس سال بعد
بایں کڑھی میں اہلِ آبا۔ کیا دیکھتی ہوں کہ ایک کتاب بڑے طمطراق کے ساتھ لاہور
سے چھپی جس کے افسانے ستاروں سے آگے والی کہانیوں کا چربہ تھے۔
گرد پوش پر فیض صاحب نے مصنف کے لیے تحریر فرمایا : ”اردو میں پہلی بار
اس اسٹائل کے افسانے لکھے گئے ہیں“

(مجھے یقین ہے فیض صاحب نے وہ افسانے پڑھے نہیں۔ بس مائے موت کے لکھ دیا۔
 میں نے کارِ جہاں دراز ہے لکھا تو ناقدین میری جان کو آگے۔ اب ہر میسر
 شاعر اور ادیب اپنی خود نوشت ناول کے انداز میں تصنیف کر رہا ہے وہ جابر اور
 مباح ہے۔ جو الفاظ میں نے اردو میں متعارف کیے تھے وژن، الیوژن، نوٹیلجیا،
 اردو تہذیب وغیرہ اب وہ عام طور پر استعمال کیے جا رہے ہیں۔ (تازہ ترین نظم
 محمد علوی کی چھپی ہے بعنوان ڈپارچر۔ گذشتہ اکتوبر مجھے افتخار عارف نے اپنی کتاب
 لندن بھیجی۔ ان سے اسلام آباد فون پر بات ہوئی تو میں نے ان سے کہا ذرا امتیاز
 مفتی صاحب سے میری طرف سے پوچھنا انھوں نے تمھارے گرد پوش کی عبارت کی
 آٹھ سطروں میں سات مرتبہ لفظ hostile کیوں استعمال کیا ہے۔ اردو لفظ نہیں ملا؟

ایک مدیر نے لکھا ہے میں total admiration چاہتی ہوں اور
 تنقید کو male chauvinism پر مبنی کرتی ہوں۔ تو بھائی صاحب روز اول سے
 آج تک جتنی تنقیدیں میری ہوئی ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ میں نے محض ایک
 بار اتنا لکھ دیا تھا کہ فلاں صاحب نے اپنے ناول میں میری تحریروں کے اقتباسات
 شامل کیے ہیں۔ ایک مغربی ملک سے ان کا میرے نام انگریزی میں جہار حریفی
 مغلطات پر مشتمل تنازکیک خط آیا کہ میں اپنی آنکھوں پر یقین نہ کر سکی۔ میں نے اس
 خط کی عکسی نقل ان نامور ادیب کے عزیز دوست اور مداح اور مترجم کو امریکہ بھیج
 دی اور خط تلف کر کے چپکی بیٹھ رہی۔

اپریل ۱۹۸۸ء میں ایک شام لاہور میں بانو قدسیہ اور اشفاق احمد
 کے یاں دعوت پر لاہور کے سبھی ممتاز اہل قلم جمع تھے ایک ادبی بحث زور شور
 سے جاری تھی۔ اس وقت اعجاز حسین بٹالوی نے مجھ سے کہا تم بھول گئیں فیض
 صاحب ہمیں کیا سکھلا گئے تھے۔ لوگوں کے اعتراضات کا جواب نہیں دینا چاہیے۔
 میں نے کہا فیض صاحب تو مہاتما بدھ ہو گئے تھے۔ میں نروان کی اس ایٹیج پر نہیں

بہنیں ہوں۔ پھر بھی چونکہ ایک خاتون ہوں اکثر خاموش رہنا پڑتا ہے۔

میں Feminist نہیں ہوں۔ یہ تحریک میرے لیے ایک پیش پا افتادہ چیز ہے۔ کیونکہ (پھر وہی اپنے گھر کی مثال) آج سے تقریباً سو سال قبل ۱۸۹۸ء میں اکبری بیگم نے اپنا ناول 'آزادی نسواں' کے متعلق شائع کیا تھا اور میرے والدین تحریک 'آزادی نسواں' کے علمبرداروں میں سے تھے (نہ جانے آج کل تحریک 'آزادی نسواں' کا عجیب و غریب ترجمہ "جنس زناں" کیوں کیا گیا ہے) لہذا یہ جتنے ادبی سماجی رویے اور فیشن اور مغربی طرز حیات وغیرہ بہت قابل تقلید اور بڑے انوکھے سمجھے جا رہے ہیں۔ میرے لیے ان میں کوئی نیا پن نہیں۔

لیکن تنقید کی دو اہم چیزیں پرچہ رہنا ذرا مشکل ہے۔ پہلے چاندنی بیگم بھارت کا کانٹا بن گئیں۔ اب ناپ گول پر مجھے ایک چھوڑ دو مضمون لکھنے پڑے۔ مجھے تعجب اس بات پر ہے کہ ایک ذہنی دار یونیورسٹی پروفیسر اقتدار عالم خاں لکھ رہا ہے کہ اس نے اصل فارسی مخطوطے کے متن کا موازنہ ترجمے سے کیا اور اسے اصل کے مطابق پایا۔ میں لکھ رہی ہوں کہ میں نے نشتر کے متن کے بہت faithful ترجمے کی کوشش کی ہے تاکہ اس کا Flavour باقی رہے۔ لیکن دونوں کے بیانات کو دروغ گوئی پر محمول کیا گیا۔ کیوں؟ آخر اس رویت کی وجہ کیا ہے؟

اب آسان ترکیب یہ ہے کہ اس قضیے کو مزید الجھانے کے بجائے صدیقی اور سرمست صاحبان دہلی اور حیدرآباد سے اور مظفر علی سید (پاکستان سے ویزا بنا کر) بٹنہ تشریف لے جاویں اور خدا بخش لاہوری میں ایک طرف فارسی نسخہ دوسری طرف نشتر اور ناپ گول لکھ کر لفظ بلفظ، مفہوم بلفظ (نکتہ بہ نکتہ موبہو) تینوں کے متن کا تقابلی مطالعہ فرمائیں اور جو ترمیم، تفسیر، تحریف نظر آئے اس کی نشاندہی کرتے جائیں۔

پروفیسر صدیقی نے یہ بھی لکھا ہے کہ آخر شب کے ہمسفر کا آغاز میں نے گورکھ کی ماں سے لیا ہے۔ اردو کے ایک مہارکس وادی سو پر سدھ آلوچک نے

لکھا تھا کہ اس ناول کا پلاٹ میں نے فلم سیندور سے مستعار لیا تھا۔

عبرت - عبرت

میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ فاضل نقاد ایک ایسے علم پرست اور باوقف قصبے سے تعلق رکھتے ہیں جہاں نام بھی بے حد نادر اور وچتر رکھے جاتے ہیں۔ تاجدار کمال، شان دار کمال، شجر حسن، حسب الارشاد حسین، جون ایلیا، زرون، معطرہ، خامسہ، سادسہ، فرمانی، فیضیا، عاشورہ۔ خود راقم الحروف کے ایک قریب دار کا ام گرامی ہے نوابزادہ سید انتقام علی خاں۔ بچہ بچہ اس جزیرہ سنخوردان کا بقرط ہے اور ہر تیسرا شخص ادیب، شاعر، مثنوی گو، یا وکیل۔ اب یہی ملاحظہ کیجیے ”قرۃ العین حیدر حقانی کو مسخ کر رہی ہیں۔ گمراہ کر رہی ہیں۔“ معلوم ہوتا ہے ادبی بحث نہیں ہے، فوجداری کا مقدمہ چل رہا ہے۔

لیکن اے معزز ناظرین میں سمجھتی ہوں کہ سماء خانم جان کا کیس اب خارج کیا جائے کیوں کہ یہ فوریت کی حدوں کو پار کر چکا ہے۔ آئندہ اس مسئلے پر مزید مناظرے مباحثے، مجادلے، جرح کو منسوخ کیجیے۔

خلاصہ: کتاب پڑھے بغیر اس پر بحث کرنا مناسب نہیں۔

شکریہ - وعلیکم السلام

حواشی

- ۱۔ سوغات ۵
 ۲۔ سوغات ۵ ناپائے گل تبرہ از سید حمید ترجمہ نجم الثاقب شمسہ
 ۳۔ ۱۰۵۷ء میں سید احمد خاں صدر امین بخور نے رائقہ کے پردادا بندے علی سے ایک خط میں غلام قادر ردہیل کے متعلق استفسار کیا تھا جب وہ ایک تاریخ لکھنے میں مصروف تھے۔
 ۴۔ خوش قسمتی سے مجھے ایک بار امریکہ میں پروفیسر اسپیر سے تبادلہ خیالات کا موقع مل چکا ہے۔
 ۵۔ کاتب نے کوٹ کو کوٹ کر دیا ہے۔
 ۶۔ A. S. Harcourt & Fakhir Husain The Last Phase
 of Oriental Culture by Sharar
 ۷۔ یہ بھی کاتب کی غلطی ہے حسن شاہ ضبط ہونا چاہیے۔
 ۸۔ 'بین شاہ قیقت' اور ان کا خاندان، صفحہ ۲۳۴
 ۹۔ حسن شاہ ماں اور باپ دونوں کی طرف سے امام موسیٰ کاظم کی اولاد تھے۔
 ۱۰۔ بحوالہ مشرف احمد
 ۱۱۔ چست پادن برہمنوں کے لیے ایک روایت یہ بھی کہ وہ ایک قدیم انڈو جرمن نسل سے ہیں۔
 ۱۲۔ جنرل تھیا اور جنرل کری اپا کو رگی تھے۔
 ۱۳۔ کس غلط فہمی کی بنا پر شمیم احمد مرحوم نے کہیں یہ بھی لکھا کہ میں سلیم احمد مرحوم کے ساتھ لال باغ لکھنؤ کے اسکول میں چھٹی کلاس میں پڑھتی تھی۔ میں نے لال باغ اسکول میں کبھی نہیں پڑھا۔
 ۱۴۔ قرۃ العین حیدر کے دو اوزنامل 'از شمیم احمد' سوغات ۵
 ۱۵۔ ان کی موجودہ پڑھی کے ایک فرد کلکتہ کے سینا ہال میں ٹکٹ بیچتے تھے۔
 ۱۶۔ پندرہویں صدی جو نیپور کی فراہوش شدہ سلطنت

- ۱۸ بگیم سروس نے بھی ایک کشمیری نژاد قاصد کی حیثیت سے اپنا کیریئر شروع کیا تھا۔
- ۱۹ یہ شاید اس طرف تھا جہاں آج کل ٹھنڈا میڈیکل کالج ہے۔
- ۲۰ اس "نئے قانون" پر افسانہ لکھنے کے لیے ایک منٹو درکار تھا۔
- ۲۱ گوہر سلطان حفیظ جاوید سے شادی کر کے بی بی سی لندن چلی گئیں۔ "اگلے جنم موہے بیٹا نہ کیجو" میں 'صدف آرا بگیم کا قصہ' میں نے انہی کو ذہن میں رکھ کر لکھا تھا۔
- ۲۲ مطبوعہ مخزن سلسلہ دار، ۱۹۰۶ء
- ۲۳ " " " " فروری ۱۹۰۶ء
- ۲۴ " " " " معارف ۱۹۰۰ء
- ۲۵ " " " " مخزن ۱۹۰۷ء
- ۲۶ " " " " ۱۹۰۷ء
- ۲۷ امتیاز علی تاج کا 'آلو کی زبان' Money's Paw 'چاچکن'، حیرم کے حیرم، قدیر زیدی کا خالد کی خالہ، Charlie's Aunt
- پاکستان ٹیلی ویژن کا ایک مقبول ترین پے نا چیز کے ایک انگریزی ناول کے اردو ترجمے پر مع مکالمے کے بغیر حوالے کے ٹیلی کاسٹ کیا گیا۔ جارجٹ ہیریئر اور ملز اینڈون کے قصوں پر وہاں کے مقبول سیریلز کو تعمیر کیا جاتا ہے۔ ٹھنڈا دور درشن کے ڈائریکٹرنے بتلایا کہ میرے متعدد قصے اور ناول ٹی وی سیریلز میں plagiarise کر لیے گئے ہیں۔
- ۲۸ فریڈے ٹائمز، ۹ فروری ۱۹۹۴ء
- ۲۹ حال میں ایک شادی میں رونمائی کی تقریب تھی۔ وہاں کسی دوسرے شہر کی تھی۔ اس کی شہسراں کا ایک چھ سالہ بچہ بھاگ بھاگ آیا اور اس کا گھونگھٹ اٹھا کر بولا۔ "کھپ گئی"۔ اور بھاگ گیا۔

خصوصی گوشہ

جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ

سر سید

محمد حسین آزاد

حالی

نذیر احمد

شبلی نعمانی

اکبر الہ آبادی

سرسید اور عہدِ حاضر کی فرقہ وارانہ سیاست

خلیق انجم

سرسید احمد خاں ہندوستان کے عظیم ترین مصلح، ماہرِ تعلیم، دانش ور، مفکر، ادیب، اسکالر، ادبی صحافی اور مفسرِ قرآن تھے۔ ہندوستانی قوم اور خاص طور سے مسلمانوں کے وہ سب سے بڑے رہنما تھے۔ ہر بڑے انسان کی طرح سرسید کی شخصیت بھی اپنے زمانے میں غیر معمولی تنازعات کا شکار رہی ہے اور آج تک ہے۔ فرقہ یہ ہے کہ پہلے سرسید پر جو لوگ اعتراض کرتے تھے، ان میں بڑی تعداد ان لوگوں کی تھی، جنہیں سرسید سے بعض معاملات میں اختلاف تھا اور آج جو لوگ اعتراض کر رہے ہیں ان میں سے بیشتر فرقہ پرستی کی بنیاد پر سرسید کے مخالف ہیں۔ سرسید کے معاصرین میں اختلاف کرنے والے تعلیم یافتہ تھے۔ ہمارے زمانے میں سرسید کے مخالف وہ فرقہ پرست صحافی، ادیب اور سیاست دان ہیں جن کا کام صرف مسلم دانشوروں، بزرگوں، سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کو بدنام کرنا، ان پر شرانگیز الزامات عائد کرنا اور ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ اور ہندو ایرانی تہذیب کو سخ کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ یہ لوگ گاندھی، آزاد اور نہرو کے اُس ہندوستان کو تباہ کرنے پر تلے ہوئے ہیں، جس کی بنیاد سیکولر ازم، جمہوریت اور سوشلزم پر رکھی گئی ہے۔

اس مقالے میں فرقہ پرستوں کے سرسید پر بعض اعتراضات کا جواب دینے

کی کوشش کی گئی ہے۔ سرسید پر سب سے بڑا الزام یہ لگایا جا رہا ہے کہ وہ برطانوی حکومت کے خوشامی تھے۔ اس موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے میں چند ایسے واقعات بیان کرنا چاہتا ہوں جن کی روشنی میں سرسید کی شخصیت، جرات، ہمت، حوصلے اور ذہن و فکر کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

۱۸۵۷ء کے ناکام انقلاب کے بعد برطانوی حکومت پر کسی بھی قسم کا اعتراض کرنے والے کی منزل صرف دارورسن تھی۔ لیکن سرسید نے اپنی جان کی پروا کرتے ہوئے حق گوئی سے کام لیا۔ وہ پہلے ہندوستانی ہیں جنہوں نے ۱۸۵۷ء کے چند مہینے بعد ہی حکومت پر الزامات عائد کیے تھے۔ اسباب بغاوت ہند جیسی کتاب لکھنے کے لیے جس ہمت اور حوصلے کی ضرورت تھی وہ قدرت نے اس عہد میں صرف سرسید کو دیا تھا۔ سرسید کو غیر معمولی جرات، ہمت اور حوصلے کی داد دیتے ہوئے علامہ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

”وہ پُر زور دست و قلم جس نے اسباب بغاوت ہند لکھا تھا اور اس وقت لکھا جب کورٹ مارشل لار کے ہیبت ناک شعلے بلند تھے، وہ بہادر جس نے پنجاب یونیورسٹی کی مخالفت میں لارڈ لٹن کی اسپیش کی دھجیاں اڑا دی تھیں اور جو کچھ اس نے تین آرٹیکلوں میں لکھا، کانگریس کا لڑ پھر حقوق طلبی کے متعلق اس سے زیادہ پُر زور لڑ پھر پیدا نہیں کر سکتا۔ وہ جاننا چاہا اگر اسے کے دربار سے اس لیے برہم ہو کر چلا آیا تھا کہ دربار میں ہندوستانیوں اور انگریزوں کی کرسیاں برابر درجے پر نہ تھیں۔“ وہ انصاف پسند جس نے بنگالیوں کی نسبت کہا تھا: میں اقرار کرتا ہوں کہ ہمارے ملک میں صرف بنگالی ایسی قوم ہیں جن پر ہم واجبی طور پر فخر کر سکتے ہیں اور صرف ان ہی کی بدولت ہے کہ علم، آزادی اور مٹب الوطنی کو ہمارے ملک میں ترقی ہوئی ہے۔ صحیح طور پر کہہ سکتا ہوں کہ وہ یقیناً ہندوستان کی تمام قوموں کے سرتاج ہیں۔“ ۱

اسباب بغاوت ہند میں سرسید نے بہت نرم، مہذب لیکن موثر لہجے میں حکومت وقت پر الزامات عائد کیے ہیں۔ اُن کو برطانوی حکومت کا پٹھو کہنے والے فرقہ پرست اس انسان کی غفلت کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ پھر یاد دلادوں کہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے پچیس تیس سال بعد تک ممکن ہی نہیں تھا کہ کوئی ہندوستانی برطانوی حکومت کے خلاف ایک لفظ بھی منہ سے نکال سکے۔ اس کتاب میں سرسید نے برطانوی حکومت پر بہت سے الزامات عائد کیے تھے۔

برطانوی حکومت پر سرسید کا پہلا الزام یہ تھا کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو مشنری کے ذریعے عیسائی بناتی رہی تھی، جس کی وجہ سے عوام کے دلوں میں غم و غصہ تھا۔ اس سلسلے میں سرسید نے جو کچھ لکھا تھا۔ وہ کسی اور ہندوستانی کے بس کی بات نہیں تھی۔ سرسید لکھتے ہیں :

”سب کو یقین تھا کہ ہماری گورنمنٹ علانیہ جبر مذہب بدلنے پر نہیں کرے گی۔ بلکہ نفعیہ تدبیریں کر کے مثل نابود کر دینے علم عربی و سنسکرت کے اور مفلس اور محتاج کر دینے، ملک کے اور لوگوں کو جو ان کا مذہب ہے۔۔۔ اس کے مسائل سے نادانستہ کر کے اور اپنے دین و مذہب کی کتابیں اور مسائل اور وعظ کو پھیلا کر، نوکریوں کا لالچ دے کر لوگوں کو بے دین کر دیں گے۔ ۱۸۳۷ء کی قحط سالی میں جو ۱۷ لاکھ عیسائی کیے گئے، وہ تمام اضلاع ممالک مغربی و شمالی میں ارادہ گورنمنٹ کے ایک نمونہ گئے جاتے تھے کہ ہندوستان کو اس طرح مفلس اور محتاج کر کے اپنے مذہب میں لے آئیں گے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جب سرکار آئرلینڈ ایٹلینڈ کیسٹی کوئی ملک فتح کرتی تھی، ہندوستان کی رعایا کو کمال رنج ہوتا تھا اور یہ بھی میں سچ کہتا ہوں کہ منشاء اس رنج کا اور کچھ نہیں ہوتا تھا۔ بجز اس کے کہ لوگ جانتے تھے کہ جوں جوں اختیار ہماری گورنمنٹ کا زیادہ ہوتا جائے گا اور کسی دشمن اور ہمسایہ حاکم کے مقابلے اور فساد کا اندیشہ نہ رہے گا۔۔۔

دول دول ہمارے مذہب اور رسم و رواج میں زیادہ تر مداخلت
کریں گے ۲۰

اس تحریر میں سرسید نے برطانوی حکومت پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ وہ
ہندوستانیوں کو محتاج اور مغلس بنا کر عیسائی مذہب قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہے
اس کے ساتھ ہی سرسید نے ایک اور زبردست الزام عائد کیا ہے کہ حکومت نے
عربی اور سنسکرت کے علم کو نیست و نابود کر دیا ہے۔ برطانوی حکومت پر سرسید نے
درج ذیل چار اور الزامات عائد کیے :

۱۔ جاری ہونا ایسے آئین اور ضوابط اور طریقہ حکومت کا جو ہندستان
کی حکومت اور ہندوستانیوں کی عادات کے لیے مناسب نہ تھے یا
مضر رسانی کرتے تھے۔

۲۔ نادانقہ رہنا گورنمنٹ کا رعایا کے اصلی حالات اور اطوار اور عادات
اور ان مصائب سے جو ان پر گزرتی تھیں اور جن سے رعایا کا دل
گورنمنٹ سے پھٹا جاتا تھا۔

۳۔ ترک ہونا ان امور کا ہماری گورنمنٹ کی طرف سے جن کا بجا لانا
ہماری گورنمنٹ پر ہندوستان کی حکومت کے لیے واجب اور
لازم تھا۔

۴۔ بدانتظامی اور بے اہتمامی فوج کی —

سرسید نے یہ باتیں اُس وقت کہی تھیں — جب ہندوستانیوں کو اپنے
سیاسی خیالات کے اظہار کی بالکل اجازت نہیں تھی۔ مارشل لا کا دور دورہ تھا
اور ملک کا کوئی قانون نہیں تھا۔ ایسے نازک زمانے میں اس طرح کی کتاب لکھنا
آسان کام نہیں تھا۔ ۱۸۵۹ء میں سرسید نے آگرے کے ایک مطبع سے اسباب
بغاوت ہند کی پانچ سرجلدیں چھپوائیں۔ ماسٹر رام چند کے چھوٹے بھائی رائے شنکر
داس سرسید احمد خاں کے بہت اچھے دوست تھے۔ اُن دنوں وہ مراد آباد میں مصنف

تھے۔ انھیں جب اس کتاب کا علم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سرسید پارلیمنٹ اور گورنمنٹ آف انڈیا کو یہ کتابیں بھیجتا چاہتے ہیں تو لرز اٹھے۔ انھوں نے سرسید سے التجا کی کہ ان کتابوں کو جلا دیجیے۔ خدا کے لیے اپنی جان کو خطرے میں نہ ڈالیے۔ سرسید نے جواب دیا کہ — اگر میں اپنے ملک اور قوم اور خود حکومت کا دوست ہوں تو میرا فرض ہے کہ ان حقائق کو حکومت تک پہنچاؤں۔ ایسا کرنے میں اگر مجھے کچھ نقصان پہنچ بھی جائے تو کیا حرج ہے۔ رائے شکر داس صاحب نے بہت اصرار کیا۔ لیکن جب سرسید زمانے تودہ ابدیدہ ہو کر خاموش ہو گئے۔ سرسید نے دورکت بطور نفل پڑھے۔ خدا سے دعا مانگی اور پھر کچھ کم پانچ سو جلدوں کا پارسل انگلینڈ روانہ کر دیا۔ ایک جلد ہندوستان میں برطانوی حکومت کے ذمے داران کو بھیجی اور کچھ جلدیں اپنے پاس رکھ لیں۔ گورنمنٹ حکمرانوں میں اس کتاب کا رد عمل ملاحظہ تھا۔ سسل بیڈن نے جو اس زمانے میں فارن سکرٹری تھے۔ یہ کتاب پڑھ کر سرسید کے خلاف زبردست تقریر کی اور کہا :
 ”اس شخص نے نہایت باغیانہ مضمون لکھا ہے“ اس سے حسب ضابطہ باز پرس ہونی چاہیے اور جواب لینا چاہیے اور اگر کوئی معقول جواب نہ دے سکے تو سخت سزا دینی چاہیے۔“ ۳

اس کتاب کا ذکر کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اپنی قوم اور ملک کے لیے جو شخص جان کی بازی لگا سکتا ہے، ہمیں شرم آنی چاہیے کہ آج اسے ہم حکومت کا خوشامدی کہہ رہے ہیں۔

بڑی بات یہ ہے کہ سرسید جو کچھ کر رہے تھے، قوم کے بھلے کے لیے انھیں کسی انعام و اکرام کی ضرورت نہیں تھی، بلکہ اسباب بغاوت ہند مکھن سے پہلے جب برطانوی حکومت نے انھیں انعام دینا چاہا تو انھوں نے انعام قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۲۸ دسمبر ۱۸۸۹ء کو سرسید نے محمدن ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے بتایا :

”غدر میں جو حال انگریزوں اور ان کے بچوں اور عورتوں پر گزرا اور

جو حال ہماری قوم کا ہوا اور نامی نامی خاندان برباد و تباہ ہوئے، اُن دونوں واقعات کا ذکر دل کو شق کرنے والا ہے۔ غدر کے بعد نہ مجھ کو اپنا گھر لینے کا رنج تھا نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا۔ جو کچھ رنج تھا، اپنی قوم کی بربادی کا اور ہندوستانیوں کے ہاتھ جو کچھ انگریزوں پر گزرا، اس کا رنج تھا۔ جب ہمارے دوست مرحوم مسٹر شیکسپئر نے جن کی مصیبتوں میں ہم اور ہماری مصیبتوں میں وہ شریک تھے، بعض اس ونداری کے تعلقہ جہاں آباد جو سادات کے ایک نامی خاندان کی ملکیت اور لاکھ روپے سے زیادہ مالیت کا تھا، مجھ کو دینا چاہا تو میرے دل کو نہایت صدمہ پہنچا۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھ سے زیادہ کوئی نالائق دنیا میں نہ ہوگا کہ قوم پر تو یہ بربادی ہو اور میں ان کی جائداد لے کر تعلقہ دار بنوں۔ میں نے ان کے لینے سے انکار کیا اور کہا کہ میرا ارادہ ہندوستان میں رہنے کا نہیں ہے اور درحقیقت یہ بالکل سچ بات تھی۔ میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم بھر پیچے گی اور کچھ عزت پائے گی اور جو حال اُس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔ چند روز میں اسی خیال اور اسی غم میں رہا۔ آپ یقین کیجئے کہ اس غم نے مجھے بڑھا کر دیا اور میرے بال سفید کر دیے۔ جب میں مراد آباد میں آیا جو ایک بڑا غم کدہ ہماری قوم کے رئیسوں کی بربادی کا تھا۔ اس غم کو کسی قدر اور ترقی ہوئی۔ مگر اس وقت یہ خیال پیدا ہوا کہ نہایت نامردی اور بے مروتی کی بات ہے کہ اپنی قوم کو اس تباہی کی حالت میں چھوڑ کر میں خود کسی گوشہ عافیت میں جا بیٹھوں۔ نہیں! اس کی مصیبت میں شریک رہنا چاہیے اور جو مصیبت پڑے۔ اس کے دور کرنے میں ہمت باندھنی قومی فرض ہے۔ میں نے ارادہ ہجرت موقوف اور قومی ہمدردی کو پسند کیا۔ ۴

ایک اور واقعہ سنئے۔ ڈاکٹر ہنٹر نے اور انڈین مسلمس لکھی، جو ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں انھوں نے مسلمانوں سے صدیوں کا بدلہ چکاتے ہوئے لکھا کہ مسلمان ایک ایسی قوم ہے جو گورنمنٹ سے لڑنا اور جہاد کرنا اپنا مذہبی فرض سمجھتی ہے۔ یہ ایک ایسی قوم ہے، جو حکومت کی کبھی خیر خواہ نہیں ہو سکتی۔ وہ اپنی تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے ہنٹر نے لکھا کہ وہا بیت اور بغاوت مترادف الفاظ ہیں۔ اس لیے حکومت کو مسلمانوں کے معاملے میں بہت محتاط رہنا چاہیے۔ ہنٹر نے بقول الطاف حسین حالی یہ بھی لکھا تھا :

”اس بیان سے معلوم ہوا کہ تمام مسلمان اپنے بغاوت سکھانے والے پیغمبر کی زہر آمیز نصیحتوں کو نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں اور ایسے تمکورے ہیں جو اپنی تیزی طبیعت سے اپنی شریعت کا کچھ اور مطلب ٹھہرا کر بغاوت کے بڑے فرض سے بچ جاتے ہیں۔“^۵

ظاہر ہے کہ اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف یہ بے ہودہ کلمات پڑھ کر سرسید کا خون کھول گیا۔ وہ جانتے تھے کہ ڈاکٹر ہنٹر حکومت کے اہم عہدے پر فائز تھے۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کو کل چودہ سال گزرے تھے، ایسے موقع پر سخت تنقید کا مطلب کڑی سزا ہو سکتا تھا۔ اس سب کے باوجود وہ حق گوئی سے باز نہیں آئے۔ انھوں نے ہنٹر کی کتاب پر تبصرہ کیا اور اس میں لکھا :

”میں نے یہ سمجھ کر کہ یہ کتاب ایسے شخص کی لکھی ہوئی ہے جو مسلمانوں کا بڑا دوست ہے، نہایت شوق سے دیکھنی شروع کی، مگر افسوس ہے کہ مجھ کو اس کے پڑھنے سے مایوسی ہوئی اور بے اختیار منہ سے نکلا کہ خدا مجھ کو میرے دوستوں سے بچائے۔“^۶

سید احمد شہید کی وہابی تحریک کے بعد برطانوی حکومت کو یقین تھا کہ وہابی وہ ہے جو ”درپردہ تحریب سلطنت کی فکر میں رہتا ہے اور غدر و بغاوت کی تحریک کرتا ہے۔“ ہنٹر نے بھی وہابیوں کے بارے میں اسی طرح کی لغو گوئی

سے کام لیا تھا۔
 سرسید کی حق گوئی اور بے باکی ملاحظہ کیجیے۔ انھوں نے ریویو میں لکھا کہ میں
 دہائی ہوں اور مجھ میں ہرگز وہ اوصاف نہیں ہیں، جو ہنٹرنے دہائیوں سے منسوب
 کیے ہیں۔

یوں تو ظہور اسلام کے بعد ہی سے عیسائیوں اور مسلمانوں میں مذہبی چٹکیں
 شروع ہو گئی تھیں، لیکن اٹھارہویں صدی کے صنعتی انقلاب اور پوری دنیا میں مسلمانوں
 کی رو بہ زوال سیاسی طاقت کی وجہ سے مغرب کے عیسائیوں کو سیاسی، اقتصادی
 اور علمی فوقیت حاصل ہو گئی تھی۔ مسلمانوں میں علمی روایت پہلی جیسی نہیں رہی اور پھر
 پریس کی ایجاد اور آمد و رفت کے بہتر ذرائع اور کتابیں حاصل کرنے کی بہتر سہولتوں
 نے مغربی مصنفین کو اس قابل کر دیا کہ وہ اسلام کے حق میں اور خلافت دونوں انداز
 کی کتابیں بہتر انداز میں لکھ سکتے تھے۔ اسلام کے خلاف سب سے زیادہ مشہور انگریز
 کتاب لائف آف محمد ولیم میور نے لکھی جو چار جلدوں میں تھی۔ اس کتاب میں اسلام پر
 انتہائی بے ہودہ حملے کیے گئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی اور
 بدتمیزی کی گئی تھی۔

غالباً ۱۸۶۷ء یا ۱۸۶۸ء کا ذکر ہے کہ سائٹیفک سوسائٹی کے جلسے میں شرکت
 کے لیے نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ علی گڑھ گئے تو حاکم بھی ساتھ تھے۔ یہ لوگ سرسید
 کی کوٹھی میں ٹھہرے تھے۔ حالی کا کہنا ہے کہ ان دنوں سرسید اکثر ولیم میور کی
 کتاب کا ذکر کرتے اور بہت افسوس کے ساتھ کہتے کہ اسلام پر حملے ہو رہے ہیں
 اور مسلمانوں کو خبر بھی نہیں۔ اسی زمانے میں سرسید زمانہ جاہلیت کے اشعار جن
 سے اس زمانے کی بے ہودہ اور نفرت انگیز رسمیں ظاہر ہوتی ہیں، ایک مولوی صاحب
 سے نقل کر رہے تھے۔ یہ اشعار وہ ہیں جو خطبات احمدیہ (ولیم میور کی کتاب کا جواب)
 میں نقل کیے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسید اپنی دنوں میں یعنی ۱۸۵۷ء کے
 دس سال بعد برطانوی حکومت کے عتاب سے بے نیاز ہو کر جواب لکھنے کی تیاری

میں مصروف تھے۔

اس زمانے میں ایک مشکل یہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں ہندوستان کے تمام اسلامی کتب خانے برباد ہو گئے۔ اس لیے سرسید کے لندن جانے کا اہم ترین سبب یہ بھی تھا کہ اس کتاب کے سلسلے میں دہاں کے کتب خانوں سے استفادہ کیا جاسکے۔ سرسید کے بعض ایسے دوستوں کو جو سرکاری ملازم تھے، جب ان کے اس ارادے کا پتہ چلا تو انھوں نے سرسید کو یہ خطرہ مول لینے سے منع کیا، لیکن وہ اپنے ارادے سے باز نہیں آئے۔ انھوں نے لندن جانے کی تیاری شروع کر دی۔ اگرچہ سخت مالی مشکلات میں گرفتار تھے۔ لیکن ان پر لندن پہنچ کر اپنا کام مکمل کرنے کی دھن سوار تھی۔ انھوں نے اپنی لائبریری کی بیش بہا کتابیں فروخت کیں۔ گھر اور کوٹھی کو رہن رکھا اور یکم اپریل ۱۸۶۹ء کو اپنے صاحبزادے سید محمود کے ساتھ لندن کے لیے روانہ ہو گئے۔

سرسید نے لندن میں انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم لائبریری سے استفادہ کیا۔ سیر کی جو عربی کتب ہیں مصر، فرانس اور جرمنی میں چھپتی تھیں، وہاں سے منگوائیں۔ لاطینی اور انگریزی کی نمایاں کتابیں گران قیمت پر خریدیں۔ ان سب کے مطالعے کے بعد انھوں نے لندن ہی میں بارہ خطے بکھے اور ایک لائق انگریز سے ان کا انگریزی میں ترجمہ کرایا۔ اس کتاب کی تیاری کے سلسلے میں سرسید نے اپنے ایک عزیز دوست مولوی سید مہدی علی خاں کو ایک خط میں لکھا،

”ان دنوں قدرے دل کو شورش ہے۔ ولیم مور صاحب کی کتاب کو میں دیکھ رہا ہوں۔ اس نے دل کو جلادیا اور اس کی نا انصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا اور مصمم ارادہ کیا کہ آنحضرت صلیع کی سیر پر جیسا کہ پہلے سے ارادہ تھا، کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ ہو جائے اور میں فقیر بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے۔ میں نے فرانس اور جرمنی سے اور مصر سے کتب سیر منگانی شروع کر دی ہیں۔ چھپاؤں

مدانہ ہو گئیں۔ سیرت ہشامی مطبوعہ اور چند کتب ہیں لیٹن کی خسرید لیں۔
ایک آدمی مقرر کر لیا جو لیٹن کا ترجمہ کر کے مضمون بتائے۔ ۵

ایک اور خط میں لکھتے ہیں ۱

”مواظ احمدیہ (یعنی خطبات احمدیہ) لکھنے میں شب و روز مصروف ہوں اس
کے سوا اور کچھ خیال نہیں۔ جانا آنا ملنا جلنا سب بند ہے۔ آپ اس خط
کے پہنچنے پر میر ظور حسین کے پاس جائیے اور دونوں صاحب کسی مہاجن
سے میرے لیے ہزار روپیہ قرض لیجیے۔ سود اور روپیہ میں ادا کر دوں گا۔۔۔
ہزار روپیہ بھیجنے کے لیے دلی لکھا ہے اور لکھ دیا ہے کہ کتب میں اور میرا
اسباب یہاں تک کہ میرا ظروف سب تک فروخت کر کے ہزار روپیہ بھیج دو
... کیا کہیے اس کتاب کے بچھے خواب و خور حرام ہو گیا ہے، خدا
مدد کرے۔“ ۱

سر سید نے یہ کتاب لندن ہی میں چھپوائی۔ اس پر چار ہزار روپے خرچ
ہوئے۔ سولہ سو روپے سر سید کے دوستوں نے ہندوستان سے جمع کر کے بھیجے اور
باقی روپے سر سید نے قرض لیے۔ ۱۸۶۰ء میں خطبات احمدیہ چھپی۔

آرنلڈ نے خطبات احمدیہ کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا:
”ایسی مثالیں تو پائی جاتی ہیں کہ کسی مسلمان نے بمقابلہ عیسائیوں کے
اپنی زبان میں اپنے ہی ملک میں بیٹھ کر اسلام کی حمایت پر کوئی کتاب
لکھی ہو اور اس کا ترجمہ کسی یورپ کی زبان میں ہو گیا۔ لیکن مجھے کوئی ایسی
مثال معلوم نہیں کہ کسی مسلمان نے یورپ میں جا کر یورپ ہی کی کسی زبان میں
اس مضمون پر کتاب لکھ کر شائع کی ہو۔“ ۲

حالی نے آرنلڈ کے ردِ عمل کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے:

”سر سید کہتے تھے کہ ۱۸۶۰ء میں جب کہ ”خطبات احمدیہ“ چھپ کر
لندن میں شائع ہوئی تو اس پر لندن کے ایک اخبار میں ایک انگریز

نے لکھا تھا کہ میسائیوں کو ہوشیار ہونا چاہیے کہ ہندوستان کے ایک مسلمان نے انھیں کے ملک میں بیٹھ کر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اس نے دکھایا ہے کہ اسلام ان تمام داغوں اور دھبوں سے پاک ہے، جو عیسائی اس کے خوشنا پہرے پر لگاتے ہیں ۹

سر سید احمد خاں نے بہت سوچ سمجھ کر اپنے تعلیمی نظریات مرتب کیے تھے اور اس معاملے میں وہ کسی بھی قیمت پر کوئی سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں تھے۔ اگر برطانوی حکومت تسلیم کے سلسلے میں کوئی ایسا قدم اٹھانا چاہتی ہو، جو سر سید کے تعلیمی نظریات کے خلاف ہوتا تو وہ نت نچ کی پروا کیے بغیر حکومت کی سخت مخالفت پر اتر آتے۔

۱۸۸۱ء میں سر سید کو معلوم ہوا کہ حکومت پنجاب یونیورسٹی کو ورنیکولر یونیورسٹی بنانا چاہتی ہے تو انھوں نے تہذیب الاخلاق میں کئی قسطوں میں حکومت کے اس اقدام کے بارے میں مضمون لکھا اور حکومت کی سخت مخالفت کی اور یہاں تک کہا کہ یہ ایک چال ہے۔ حکومت دراصل ہندوستانیوں کو جدید تعلیم سے محروم رکھنا چاہتی ہے۔ سر سید نے اس سلسلے میں انتہائی سخت الفاظ استعمال کرتے ہوئے لکھا:

”ہم لارڈ میکالے کو دعا دیتے ہیں۔ خدا اس کو بہشت نصیب کرے کہ اس نے اس دھوکے کی ٹپٹی کو اٹھ دیا تھا۔ کیا وہ ٹپٹی ہماری آنکھوں کے سامنے پھر لگائی جاتی ہے؟ چند نا عاقبت اندیش ہندوستانی شاید ان تمام باتوں سے خوش ہوتے ہوں گے اور گورنمنٹ کا احسان مانتے ہوں گے۔ مگر دور اندیش آدمی ان تمام باتوں سے نہایت رنجیدہ ہوتے ہیں اور نہایت افسوس و مایوسی سے گورنمنٹ کی اور یورپین اعلیٰ درجے کے حکام کی کارروائی کو جو اس وقت اس میں مشرک ہیں، دیکھتے ہیں۔ شاید حکومت کو انتظام ملک اور انتظام دفر کے لیے چند ایسی پٹیلیاں درکار ہیں، جو انگریزی لکھ سکتی ہوں، مگر سمجھ نہ سکتی ہوں۔ جیسے کہ انجٹری میں موت کا تنے کے لیے پتلیوں کی ضرورت ہوتی ہے ۱۰

سرسید نے اپنے ایک مقالے میں سرکاری ہسپتالوں کی بدانتظامی اور دہاں کے انگریز اور ہندوستانی ڈاکٹروں پر سخت تنقید کی تھی۔ انگریز اور ہندوستانی ڈاکٹروں کو "بد اخلاق" اور "بد معاش" تک کہا ہے۔ یہ مقالہ ۱۳ مارچ ۱۸۷۲ء کے اخبار سائنٹیفک سوسائٹی میں شائع ہوا تھا۔ اُس زمانے میں یہ لب و لہجہ اختیار کرنے کے لیے زبردست ہمت اور حوصلے کی ضرورت تھی۔ اب اُس مقالے کا متعلقہ حصہ ملاحظہ کیجیے :

"اب ہم اُن اسباب کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو خاص انتظام ہی کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک ان ملازموں کی کج اخلاقی اور ظلم و زیادتی اور اگر ہم پچ پچ کہیں تو بعض اوقات اُن کی بد معاشی اس بات کا باعث ہے کہ ہندوستانی اُن کی صورت دیکھنے اور ان کے پاس جانے سے اپنا منہ بہتر سمجھتے ہیں۔ ہندوستان کی قوم بہت زیادہ عادی نرمی اور خوش اخلاقی کی ہے اور یہ بات سرکاری سرشتوں میں نام کو بھی نہیں ہے۔ جو بات علی العموم معلوم ہے کہ جو انگریزی بڑے ڈاکٹر ہوتے ہیں وہ تو ہرگز غریب رعایا کا علاج کرنا پسند نہیں کرتے اور وہ مجبور ہیں کہ کسی کے ساتھ خوش اخلاقی نہیں کر سکے کیونکہ بد اخلاقی اس قدر اُن کی جبلت میں بیٹھ گئی ہے کہ اب خوش اخلاقی کو وہ بے نصنع کرنا چاہتے ہیں اور نہیں ہو سکتی۔ رہے وہ ڈاکٹر صاحب جو کالے ڈاکٹر کہلاتے ہیں۔ اُن کے مزاج کچھ انگریزی ڈاکٹر صاحب سے بھی زیادہ ہوجاتے ہیں اور شاید ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کالے ڈاکٹر میں جو ایک سیاہی کا مفہوم معلوم ہوتا ہے وہ اُن کے دماغ کو محیط ہوجاتا ہے اور اس وجہ سے اخلاقی روشنی اُن میں بالکل نہیں رہتی۔ اگر غریب چاہیں کہ اپنے ملک کی رسم کے موافق اپنے گھر کی عورتوں یا بچوں کے علاج اُن سے کراویں تو وہ کیوں کسی کے گھر جانے لگے تھے۔ ضرور ہے کہ وہ بے چارہ اپنی آبرو

کو ضائع کر کے اپنی عورتوں کو شفا خانہ لے جاوے جب ڈاکٹر صاحب کے علاج سے مستفید ہو۔ پس نہ وہ لے جاوے گا نہ اُن سے علاج کا خواست گار ہوگا اور اگر رسمی سفارش سے ڈاکٹر صاحب کسی ایک کے گھر گئے تو جب تک گھر نہ ہو اور ڈاکٹر صاحب کی فیس نہ دے ڈاکٹر صاحب ہرگز نہیں جا دیں گے اور ہندوستان میں ایسے لوگ کہاں ہیں جن کے پاس علیٰ عموم گھیاں اور فیس کی گنتی تیار رہے۔ بس وہ بے چارے ان ڈاکٹروں کے پاس یہ نہیں آتے۔“ ۳

اگر کسی ہندوستانی کے ساتھ برطانوی حکومت کوئی بے انصافی کرتی تھی تو سرسید اپنا انجام سوچے بغیر سینہ سپر ہو جاتے تھے۔ کانگریس ۱۸۸۵ء میں قائم ہوئی اور ابتدائی دس سال اس نے صرف حکومت کی خوشامد اور بہت ہی عاجزانہ لہجے میں کچھ مطالبات کیے۔ کانگریس نے اپنا اصل احتجاجی روپ بہت دن بعد اختیار کیا تھا۔ اب ایک واقعہ سنئے :

حکومت ہائی کورٹ کے ایک جج پر اعتراض کرنے کے الزام میں سریندر ناتھ بنرجی کو دو مہینے کی سزا ہو گئی۔ کسی بھی ہندوستانی جرنلسٹ کو سزا کا یہ پہلا واقعہ تھا۔ لوگوں میں زبردست احتجاج ہوا۔ اس احتجاج میں سرسید بھی پیچھے نہیں رہے۔ انھوں نے بابو سریندر ناتھ بنرجی کے مقدمے کے متعلق علی گڑھ میں ایک جلسہ منعقد کیا۔ جس کی صدارت انھوں نے خود کی۔ اس جلسے میں درج ذیل تین تجاویز منظور ہوئیں :

۱۔ بہ لحاظ عمدہ خدمتوں کے جو بابو سریندر ناتھ بنرجی نے ملک کے کاموں میں کی ہیں یہ جلسہ اپنا فرض سمجھتا ہے کہ بدوجہ اس ناگہانی آفت کے جو ان پر ہوئی 'دلی رنج کرے اور دلی ہمدردی کا اظہار کر کے ان کے حال کی افسوس ناک حالت کو بطور عمومی آفت خیال کرے۔

۲۔ ایک تاریخی اظہار ہمدردی بابو سریندر ناتھ بنرجی کو بھیجا جائے اور ان کو اطلاع دی جائے کہ اس بد نصیب واقعے کو دیکھ کر جس کا کچھ

گمان بھی نہ تھا، ہم رنجیدہ ہیں۔

۳۔ ایک تار حضور و السرائے بہادر کی خدمت میں بھیج کر یہ عرض کی جاوے کہ حضور ممدوح اقتیارات رحم و غفر کو جو ان کو بہ لحاظ عہد گورنری کے حاصل ہیں، نسبت بابو سریندر ناتھ بنرجی کے کام میں لادیں۔^{۱۷}

جب سریندر ناتھ بنرجی دو مہینے کی سزا کاٹ کر رہا ہوئے تو پنجاب جاتے ہوئے دو دن کے لیے علی گڑھ میں ٹھہرے۔

۱۲ مئی ۱۸۸۴ء کو علی گڑھ میں ان کے اعزاز میں ایک جلسہ ہوا۔ جس کی صدارت سرسید نے کی۔ اور جلسے میں حکومت سے مختلف معاملات میں کئی مطالبات کیے۔ ایک ایسے شخص کے اعزاز میں جلسہ منعقد کرنا آسان کام نہیں، جو حکومت وقت کا مستوب ہو۔ سرسید کے بارے میں کچھ اور کہنے سے پہلے ہندوستانی مصلحین اور ان مصلحین میں سرسید کے مرتبے کے بارے میں چند باتیں عرض کر دوں۔

انیسویں صدی کے آغاز ہی میں مغربی تعلیم و فکر سے متاثر ہو کر ہندوؤں میں مذہبی، سماجی اور تعلیمی اصلاحات کا آغاز ہو گیا تھا۔

ہندوستان کے پہلے مصلح راجہ رام موہن رائے (۱۷۷۲ء-۱۸۳۳ء) تھے۔ انھوں نے فارسی سنسکرت، عربی، اردو کے علاوہ انگریزی میں بھی بہت اچھی استعداد پیدا کی تھی۔ وہ مغل حکومت کے سفیر بن کے لندن بھی گئے تھے۔ جہاں انھوں نے مغربی نظام کو بہت قریب سے دیکھا۔ اس لیے اپنے ملک واپس آکر انھوں نے اصلاحی تحریک شروع کی۔ ان کی تحریک کی بنیاد مذہب تھی۔ انھوں نے برہمنوں کا قائم کی۔ وہ غیر عقلی عبادت کے طریقوں سے ہندوؤں کو نجات دلانے کی کوشش کرنے لگے۔ انھوں نے دیدوں کی تعلیم کو تسلیم کیا اور جو رسم و رواج بعد میں ہندو دھرم میں شامل ہو گئے تھے ان کی سخت مخالفت کی۔ راجہ رام موہن رائے نے ہندو بیوہ کی شادی پر زور دیا۔ پیدا ہوتے ہی لڑکیوں کو جان سے مارنے کی سخت مخالفت کی۔ چھوٹی عمر میں بچوں کی شادی کے خلاف آواز بلند کی۔ سنی جیسی غیر انسانی روایت کے خلاف

سخت احتجاج کیا اور ہندو عورتوں کو پردہ ترک کرنے کی تلقین کی۔ ان سب کے علاوہ انھوں نے ہندوؤں کو مغربی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دی۔

راجہ رام موہن رائے کے ایک شاگرد کیشو چندر سین (۱۸۳۸ء-۱۸۸۴ء) نے برہموسبھا کو باقاعدہ برہم سماج کی شکل دے دی اور اس کو پورے ہندوستان میں پھیلانے کی جدوجہد کی۔

ایک اور مصلح سوامی دیانند سرسوتی (۱۸۲۴ء-۱۸۸۲ء) نے آریہ سماج کی بنیاد ڈالی۔ انھوں نے بتوں کی پوجا کی مخالفت کی۔

راجہ رام موہن رائے کی طرح کم عمر کے بچوں کی شادی کی مذمت کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے مختلف ذاتوں کے درمیان شادیوں کی حوصلہ افزائی کی۔ دیانند سرسوتی نے ایک شادی کی تحریک شروع کی۔ جس کے مطابق ان ہندوؤں کو جو مسلمان یا عیسائی ہو گئے تھے 'دوبارہ ہندو بنانا تھا۔

سوامی دوپکانند (۱۸۶۲ء-۱۹۰۲ء) نے چھوت بھجات کے خلاف آواز بلند کی۔ ان کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ ہندوؤں کا کوئی بھی فرقہ ہو۔ مثلاً شتو کے ماننے والے یا وشنو کے ماننے والے یا تانترک وغیرہ — ان سب کے عقائد ان کو ایک ہی خدا کی طرف لے جاتے ہیں۔

بنگال کے ایثور چند دویا ساگر (۱۸۲۰ء-۱۸۹۱ء) نے ہندو عورتوں کی سماجی حیثیت کو برابر بنانے کی جدوجہد کی۔ ان تمام مصلحین میں ایک بات مشترک تھی اور وہ یہ کہ یہ سب احیاء پرست تھے اور انھوں نے ہندو دھرم کو خالص ویدک کی شکل میں احیاء کی کوشش کی۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ جتنے بھی ہندو مصلحین تھے ان سب کا زور مذہب کے احیاء پر تھا اور کچھ ایسا لگتا تھا کہ یہ مذہب کو اسلامی اثرات سے خود کو نجات دلانا چاہتے ہیں۔ انھوں نے ویدک شکل میں ہندو دھرم کے احیاء کی تبلیغ کی اور سب سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنی اصلاحی تحریکوں میں کبھی مسلمانوں کو شامل

نہیں کیا اور نہ ہی ان مسلمانوں کو اپنی قوم کا حصہ جانا۔ بلکہ بات تو اس کے برعکس تھی۔

ہندوستان کے مشہور ماہر سماجیات اور عالم دن گوپال نے انیسویں صدی کے سماجی اور لسانیاتی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے ہندو ریٹارمرز کے بارے میں لکھا ہے:

”تقریباً ہر ہندو ریٹارمر نے پورے زور و شور سے ثابت کیا ہے کہ ہندوؤں میں جتنے بھی بُرے رسم و رواج ہیں وہ سب ہندوستان پر مسلمانوں کے حملے کی وجہ سے ہیں۔ انگریزوں نے اپنے ذاتی دجہ سے ان میں پھوٹ ڈالنے والے رجحانات کو اور بھی ہوا دی“^{۱۲}

اگرچہ تعلیمی، اقتصادی اور سماجی اعتبار سے مسلمان ہندوؤں سے بہت پیچھے تھے۔ پھر بھی کسی ہندو ریٹارمر نے مسلمانوں کی پس ماندگی دور کرنے کے لیے کبھی ایک لفظ بھی نہیں کہا۔

سر سید کی پوری تحریک سماجی اور تعلیمی اصلاح پر تھی۔ انھوں نے عہدِ جدید کے فکری تقاضوں سے اسلام کو ہم آہنگ کرنے کی پوری کوشش کی۔ لیکن اس راہ پر زیادہ آگے نہیں بڑھ سکے۔

سر سید نے ایک دفعہ نہیں، کئی بار یہ بات کہی کہ دنیا کے تمام مذاہب قابلِ احترام ہیں۔ وہ احیاء پرست نہیں تھے۔ سر سید ہرگز اسلام کی ان روایات کو زندہ نہیں کرنا چاہتے تھے جو ہزار سال پہلے تھیں۔ سر سید کے بارے میں یہ بات پورے یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ وہ ہندوستان کے تمام مصلحین میں واحد شخص ہیں جنھوں نے ہر مذہب ہی مرتے کا احترام کیا۔

سر سید کی ان خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے حالی لکھتے ہیں:

”اس کے علاوہ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ انھوں نے جتنے رفاہ عام کے کام کیے اُن میں تمام ہندو مسلمانوں کو شریک کیا، سوسائٹی کے اخبار

میں۔ جو کہ بنیتیں برس اُن کے ہاتھ تلے رہا کبھی بھول کر کبھی کوئی آرٹیکل یا نوٹ ایسا نہیں لکھا جس سے مذہبی تعصب کی برآئی ہو، کبھی گورنمنٹ سے اس بات کی شکایت نہیں کی کہ مسلمانوں کی تعداد بہ نسبت سرکاری ملازمت میں بہت کم ہے، کبھی کسی ہندو عہدیدار کی ترقی پر اعتراض یا ناگواری کا اظہار نہیں کیا بلکہ برضات اس کے ہمیشہ مسلمانوں کو یہ نصیحت کی کہ سرکاری ملازمت کا استحقاق پیدا کریں، ہمیشہ ہندو لیڈروں اور رفاہیوں کا ذکر ادب اور تعظیم کے ساتھ اپنے اخبار میں اور پبلک اسپیس میں کیا، اور ہمیشہ اُن کے مرنے پر حد سے زیادہ رنج اور افسوس ظاہر کیا۔ یہی حال اُن کی بے نصیبی کا اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا اور یہی حال عیسائیوں کے ساتھ۔^{۱۷}

سر سید بے ہودہ رسم و رواج کے مخالف تھے۔ وہ صرف مسلمانوں ہی کی اصلاح کی کوشش نہیں کرتے تھے بلکہ ہندوؤں کو بھی روایتی رسم و رواج ترک کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ ہندو سمندر پار جانے کو برا سمجھتے تھے۔ سر سید نے کئی بار اس رویے کی مذمت کی۔ انھوں نے سمندر پار جانے کے لیے ہندوؤں کی حوصلہ افزائی کی۔ جب لالہ اموشنکر اور لالہ شمشو دیال نے انگلینڈ جانے کا فیصلہ کیا تو سر سید نے بے انتہا خوشی کا اظہار کیا۔^{۱۸}

سر سید نے ہندوؤں میں جھوٹ چھات کے خلاف بھی کئی مضامین لکھے۔ ۱۸۸۴ء میں سر سید نے پنجاب کا سفر کیا۔ جالندھر میں گورنمنٹ اسکول کے طلباء کی طرف سے جھگٹ رام نے ایڈریس پیش کیا جس میں کہا گیا:

”جناب سید صاحب صرف ایک قوم یا ایک خاص فرقے کے ہی مددگار نہیں ہیں، بلکہ وہ جناب بابو کیشپ چندر سین اور سری سوامی دیانند سرموتی کے پیروؤں کو بھی اسی نظر عنایت سے دیکھتے ہیں کیونکہ وہ خاص مسلمانوں ہی کے معاون نہیں بلکہ وہ کل ملک کے مددگار اور کل ہندوستان

کے جان نثار ہیں۔“^{۱۹}

لاہور میں ۲۴ فروری ۱۸۸۴ء کو سرسید کی خدمت میں آریہ سماج کا ایک ڈیپوٹیشن پیش ہوا۔ ڈیپوٹیشن میں آریہ سماج کے چالیس پچاس ممبر شامل تھے۔ اس میں سماج کے سکریٹری منشی جیون لال بھی تھے۔ منشی جیون لال نے خاص طور سے سرسید کی اُن خدمات کا ذکر کیا جو سرسید نے بھلیٹو کونسل میں ہندوؤں کے لیے انجام دی تھیں۔ اس ملاقات کی تفصیل لاہور کے پنجابی اخبار کے ۹ فروری ۱۸۸۴ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔ اخبار لکھتا ہے:

”اس ڈیپوٹیشن کی خبر پہلے سے نہیں دی گئی تھی اس لیے کوئی خاص وقت ڈیپوٹیشن کے آنے کا مقرر نہ ہوا تھا۔ جب یہ ڈیپوٹیشن کوٹھی کے احاطے کے اندر داخل ہوا اُس وقت سید صاحب مع اپنے احباب کے ایک معزز دوست کی ملاقات کو سوار ہو کر روانہ ہوئے تھے اور ابھی احاطے سے باہر نہ نکلے تھے کہ اس جمع پرنگاہ پڑی۔ نہایت گرم جوشی سے اُس کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنی روانگی ملتوی کر کے ڈیپوٹیشن کو ڈرائنگ روم لے گئے۔ لال سنگم لال نے سید صاحب کی تشریف آوری کا شکریہ ادا کیا اور چند مختصر الفاظ میں اپنے ڈیپوٹیشن کا مقصد بیان کیا اور کہا: ”گو وہ عزت اور توقیر جو آپ کے یہاں تشریف لانے سے ہوئی ہے بالخصوص مسلمانوں سے متعلق ہے مگر ہمارے ملک کے اہل ہند بھی، جن کی طرف سے ہم حاضر ہوئے ہیں، اس عزت کو اپنی طرف منسوب کر کے اُس کا فخر کر سکتے ہیں۔ گو آپ ہندو نہیں ہیں لیکن یہ کچھ کم فخر کی بات نہیں ہے کہ ہمارے ملک میں آپ جیسا ریفاہ موجود ہے جو ایسی بڑی اور معزز قوم کی ریفاہیشن میں، جیسی کہ مسلمانوں کی قوم ہے، سچے دل سے مصروف ہے۔“

اس کے بعد لال سنگم لال نے مدرستہ العلوم کے قائم کرنے اور اُس بے تعصبانہ اصول کی طرف، جس پر مدرستہ قائم ہوا ہے۔ اور جس کی

دوسرے ہر ملت و مذہب کے طالب علم اُس میں داخل ہو سکتے ہیں، اشارہ کیا۔ پھر سرسید صاحب کی اُن خدمات کا ذکر کیا جو بحیثیت لیبلیو کونسل کے ممبر ہونے کے اُن کی ذات سے اہل ہند کے لیے ظہور میں آئیں۔ اخیر میں لال سنگم لال نے مول سر دس فنڈ کے متعلق یہ آرزو ظاہر کی کہ اس تجویز میں اہل ہند کو شامل کیا جائے۔^{۲۰}

سرسید کے بارے میں یہ بات خاص طور سے قابل ذکر ہے کہ انھوں نے دوسرے مذاہب یا اُن کے رہنماؤں کو کبھی بُرا بھلا نہیں کہا۔ ایک مصلح کی حیثیت سے انھوں نے مسلمانوں کے بہت سے رسم و رواج کو بُرا بھلا کہا اور مسلمانوں کو تعلیم دی کہ انھیں ترک کر دیں۔ سرسید جانتے تھے کہ مسلمانوں نے نوے فی صد رسم و رواج ہندوؤں سے لیے ہیں۔ وہابیوں نے مسلمانوں کے رسم و رواج کو یہ کہہ کر بدعت قرار دیا کہ یہ ہندوؤں سے لی گئی ہیں اس لیے غیر اسلامی ہیں۔ سرسید وہابی تھے اور ہنٹر کے کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے بہت نخرے خود کو وہابی کہا تھا، جس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔

سرسید کی عظمت کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہو گا کہ انھوں نے ان رسم و رواج کو تو بُرا بھلا کہا لیکن اس سلسلے میں ایک بار بھی ہندو مذہب اور ہندوؤں کا نام نہیں لیا۔ انھیں بُرا بھلا کہنا تو دور کی بات ہے۔

سرسید پر دوسرا الزام یہ ہے کہ وہ فرقہ پرست تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سرسید نے مدرستہ العلوم صرف مسلمانوں کی تعلیم کے لیے قائم کیا تھا۔ اس سے زیادہ غلط بات اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ پہلے دن سے لے کر آج تک تمام مذہبی فسطوح کے لوگ علی گڑھ میں تعلیم پاتے رہے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ سرسید کا خیال تھا کہ تعلیم کے میدان میں مسلمان اپنے برادرانِ وطن سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں، اس لیے مسلمانوں کی تعلیم پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے۔

یہ ٹھیک ہے کہ سرسید نے مدرستہ العلوم مسلمانوں کی تعلیم کے لیے قائم کیا

تھا۔ وہ تیس سال تک اس کالج کے سکریٹری رہے۔ اور اُن کی کوشش سے یہ کالج ہندوستان میں متحدہ قومیت اور قومی یک جہتی کا بہترین اور اپنی نوعیت کا واحد مرکز بنا رہا۔ ان کی وفات کے بعد سے لے کر آج تک یہ ادارہ قومی اتحاد کا سب سے زیادہ روشن مینار ہے۔

مدرسۃ العلوم کے قیام کے بعد اس کالج میں جس والی ریاست کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا گیا۔ وہ کسی مسلم ریاست کے فرماں روا نہیں — پٹیالہ کے سکھ مہاراجہ یعنی مہاراجہ سر ہندرسنگھ بہادر تھے۔ علی گڑھ کے ایک جلسے میں مہاراجہ کی خدمت میں سرسید نے جو ایڈریس پیش کیا تھا۔ اس میں اس کالج کی پالیسی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

”اس مدرسہ میں تعلیم کے لیے جو قواعد مرتب کیے ہیں۔ ان کے مطابق ہندو اور مسلم طلبہ دونوں کو جدید علوم اپنانے کے مواقع حاصل ہوں گے۔ اس مدرسے کے بانیوں کا مقصد ہے کہ ہندوستان میں علم اور روشن خیالی کا فروغ حاصل ہو اور اس مدرسے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ہندوستان کی دونوں قومیں یعنی ہندو اور مسلمان شانہ بہ شانہ ترقی کریں اور علم و ہنر سے استفادہ کریں؟“^{۲۱}

مہاراجہ پٹیالہ نے اس ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے جو کچھ کہا وہ بھی قابلِ غور ہے۔ انھوں نے کہا:

”اس سوسائٹی (سائنٹیفک سوسائٹی) کا مقصد ہے کہ اہل ہند خواہ وہ کسی مذہب اور مشرب سے تعلق رکھتے ہوں۔ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور مدرسۃ العلوم کا یہ اصول بھی قابلِ قدر ہے کہ اس میں بلا اختلاف مذہب و ملت علوم عقلی کی تعلیم سب کو برابر دی جائے گی۔“^{۲۲}

۱۸ دسمبر ۱۸۷۷ء کو مہاراجہ پٹیالہ نے جو سند بھیجی۔ اس میں سرسید کی غیر فرقہ وارانہ پالیسی اور سیکولر ذہن کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا تھا:

”آج مابودت نے سائنٹیفک سوسائٹی اور مدرستہ العلوم علی گڑھ کا ملاحظہ کیا
مابودت نے یہ لحاظ توفیق مدرستہ العلوم خاص علوم عقلی کی تعلیم کے واسطے
اٹھارہ سو روپے سالانہ کی امداد آج کی تاریخ سے مقرر فرمائی۔ اس لیے
میری ریاست کے صیغہ دیوانی اہلکاران حال مستقبل کو چاہیے کہ جب
ہمک یہ مدرسہ قائم رہے اور اس کے یہ مقاصد برقرار رہیں اور بلا امتیاز
مذہب و ملت ہندو اور مسلمان بلا قید مذہب اس میں علم عقلی حاصل
کرتے رہیں۔ یہ سالانہ مدد بحال رکھی جائے۔“

سرسید نے پہلے ہی دن سے علی گڑھ کالج میں ہندو اور مسلم طلباء کو ایک
نظر سے دیکھا۔ اس ادارے میں ہندو طلباء کو بھی وہ تمام حقوق دیے گئے جو مسلم طلباء
کو حاصل تھے۔ ۱۸۷۹ء میں یہ مدرسہ قائم ہوا۔ بالکل شروع میں جن طلباء نے اس
مدرسے میں داخلہ لیا، ان کی تعداد نو اسی تھی اور ان میں چھ طالب علم ہندو تھے۔
تاریخ مدرستہ العلوم علی گڑھ میں مدرستہ العلوم کے ابتدائی مدرسے میں
تعلیم کو اپنانے والے طلباء کی تعداد حسب ذیل تھی:

۱۸۸۸	۱۸۸۷	۱۸۸۶	۱۸۸۵	۱۸۸۴	۱۸۸۳	۱۸۸۲	۱۸۸۱	۱۸۸۰	
۳۰	۳۳	۲۷	۳۰	۳۳	۱۳	۱۳	۸	۷	ہندو
۳۹	۱۹	۲۳	۱۹	۲۵	۱۴	۱۴	۸	۸	مسلمان

شروع میں تو ہندو طلباء اس کالج میں داخلہ لینے سے جھجک رہے تھے لیکن کچھ عرصے
بعد جب والدین کو سرسید کے کشادہ ذہن اور سیکولر رویے کا احساس ہوا تو انھوں نے اپنے بچوں
کو کالج میں بھیجنا شروع کر دیا اور ہندو طلباء کی تعداد بڑھتی گئی۔ کالج میں ۱۸۷۵ء-۱۸۸۲ء
کے دوران طلباء کی تعداد حسب ذیل تھی:

۱۸۸۴	۱۸۸۳	۱۸۸۲	۱۸۸۱	۱۸۸۰	۱۸۷۹	۱۸۷۸	۱۸۷۷	۱۸۷۶	۱۸۷۵
۷۷	۵۳	۵۳	۸۷	۴۰	۳۰	۴۱	۱۲	۶	ہندو
۱۹۳	۱۹۲	۱۷۹	۱۸۶	۱۳۲	۵۵	۱۴۴	۱۱۳	۸۹	۶۶ مسلمان

مدرسۃ العلوم کی رپورٹ میں طلباء کے اعداد و شمار بیان کرتے ہوئے لکھا گیا ہے :

”اس وقت ہمارے کالج میں ۱۵۸ طالب علم داخل ہیں، جن میں سے ۱۲۹ مسلمان، ۲۷ ہندو اور ایک پارسی ہے اور ہندو مسلمان دونوں بورڈز بھی ہیں، جس سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس کے بانی کا کبھی یہ خیال نہ تھا کہ اس کے علم کے فائدے کسی خاص فرقے پر محدود رکھے اور جو روشنی انسانی ہمدردی کی ان کے دل میں ہے، اس کو تعصب کے سیاہ دھبوں سے داغدار کرے۔“ ۲۵

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ علی گڑھ کے پہلے گریجویٹ ایشیائی پرنسپل تھے جو تحصیل کھیر ضلع علی گڑھ کے رہنے والے تھے۔

”ہندو اور مسلمان طالب علموں کی حوصلہ افزائی کے لیے ۱۸۸۱ء میں سرسید نے مضمون نویسی کے مقابلے کا انعقاد کیا اور اعلان کیا کہ جو طالب علم اول دوم آئیں گے انھیں بالترتیب پچیس اور پندرہ روپے بطور انعام دیے جائیں گے۔ سال سوم کے ایک طالب علم روشن لال نے سب سے اچھا مضمون لکھا اس لیے پہلا انعام اُسے دیا گیا۔“ ۲۶

”۱۸۸۲ء میں مدرسۃ العلوم کے بی۔ اے میں تعلیم پانے والے ہندو طلباء کو مطلع کیا گیا کہ آئندہ ہونے والے بی۔ اے کے امتحان میں جن ہندو طالب علم کی فرسٹ کلاس آئے گی اُسے سرسید احمد خاں اپنی جیب سے سونے کا تمغہ دیں گے۔“ ۲۷

سرسید نے اپنی ایک تقریر میں مدرسۃ العلوم کی پالیسی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا :

”مدرسۃ العلوم بے شک ایک ذریعہ قومی ترقی کا ہے۔ یہاں پر قوم سے میری مراد صرف مسلمانوں ہی سے نہیں بلکہ ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے

.... ہندوؤں کی ذات سے مسلمانوں کی اور مسلمانوں کی ذات سے ہندوؤں کی ذات ہے۔ پھر ایسی حالت میں جب تک یہ دونوں بھائی ایک ساتھ پرورش نہ پائیں، ساتھ ساتھ یہ دونوں دودھ نہ پئیں، ایک ہی ساتھ تعلیم نہ پائیں، ایک ہی طرح کے وسائل ترقی دونوں کے لیے موجود نہ کیے جائیں ہادی عزت نہیں ہو سکتی۔ مدرستہ العلوم کے قائم کرنے میں میرا یہی مطلب تھا۔ ۲۸

ایک اور موقع پر سرسید نے کہا :

”مجھ کو افسوس ہوگا اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے.... میں اس بات کے بیان کرنے سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی سی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق، جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے، بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں۔ صرف وہی شخص انعام کا دعویٰ کر سکتا ہے جو اپنی سی وکوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں۔“ ۲۹

”۱۸۸۷ء میں مسلم ایجنکو اور نیل کالج کی مجلس منتظمہ میں گیارہ اراکین تھے جن میں بابو توتارام، بابو جوگیندر ناتھ اور لالہ لوک مان داس تین غیر مسلم تھے۔“ ۳۰

مدرستہ العلوم کے دروازے صرف ہندو طلباء ہی کے لیے نہیں، ہندو اساتذہ کے لیے بھی کھلے ہوئے تھے۔ اسٹان کی پہلی فہرست میں سات اساتذہ تھے۔ جن میں دو ہندو اساتذہ جادو چند چکرورتی اور پنڈت شیو شکر بھی شامل تھے اور سب سے اہم بات یہ تھی کہ چکرورتی صاحب کو ان ساتوں اساتذہ میں سب سے زیادہ تنخواہ ملتی تھی۔ یہ وہ صاحب ہیں جن کی تصنیف حساب طویل عرصے تک مختلف جماعتوں

کے نصاب میں شامل رہی۔ یہاں یہ بات بھی مت بل ذکر ہے کہ جب مدرسہ العلوم کے اسٹریچی ہال میں کوئی جلسہ ہوتا تھا تو چکر درتی صاحب کو اسٹاف کی صف میں باعزت طریقے سے سب سے آگے بٹھایا جاتا تھا اور یہ روایت سرسید کے بعد تک جاری رہی بعد میں بھی ہندو اساتذہ خاصی تعداد میں دارالعلوم میں پڑھاتے رہے۔ جن کے نام ہیں :

”ابنا پرشاد بھٹا چاریہ، برجہن لال، بخت اور لال، بنسی دھر پیار
لال، جادو چند چکر درتی، بھوانی چند چکر درتی، دانی رام، شیوشنکر
کشن لال، پنڈت کیدار ناتھ، گوہند پرشاد، مانا پرشاد، رام شنکر مرہا
ہرناتھ سنگھ وغیرہ۔“ ۳۱

سرسید جس پر ہمارے عہد کے فرقہ پرست ہندو دشمنی کا الزام لگاتے ہیں وہ شخص ہے جس نے مختلف موقوفوں پر ہندو مذہب اور سنسکرت زبان کی غیر معمولی تعریف کی۔ یہ بات صرف تقریر کی حد تک نہیں رہی۔ انھوں نے اپنے عمل سے یہ سب ثابت بھی کیا کہ وہ سنسکرت کو ہندوستان کی اہم زبان سمجھتے ہیں۔ پہلے ہی دن سے دارالعلوم میں سنسکرت کی تعلیم کا انتظام کیا گیا تھا۔ صرف سنسکرت کی تعلیم ہی کا انتظام نہیں کیا بلکہ یونیورسٹی لائبریری میں بھی سنسکرت کی کتابوں کا بہت اچھا ذخیرہ اکٹھا کیا گیا۔

سید محمد محمود نے سرسید کی ہدایت اور رہنمائی میں محمدن اینگلو اورینٹل کالج کی جو تعلیمی اسکیم تیار کی تھی۔ اس کے مطابق مدرسے کی تعلیم دو درجوں میں تقسیم تھی — ادنیٰ اور اعلیٰ۔ ادنیٰ درجے کی تعلیم چار برس کی تھی اور اس میں کہا گیا تھا کہ ادنیٰ درجہ مدرسہ العلوم میں مفصل علوم دوم ذیل پڑھنے ہوں گے :

اول کوئی دو زبانیں مندرجہ ذیل زبانون میں سے

۱ : عربی ۲ : سن زبان دانی اور علم ادب

۳ : انگریزی ۴ : ” ” ” ”

۳: سنسکرت مع زبان دانی اور علم و ادب

۴: لیٹن " " " "

۵: گریک " " " "

اعلیٰ درجے کی تعلیم میں تعلیم کا نصاب اس طرح تھا :
مندرجہ ذیل زبانوں میں سے کوئی ایک زبان

۱: عربی مع عبری و سریانی مع علم اُن کی مطابقت کی

۲: انگریزی مع اینگلو سیاکسن اور مع علم اُن کی مطابقت کی

۳: سنسکرت مع زندہ و فارسی اور مع علم اُن کی مطابقت کی

۴: سنسکرت مع پراکرت و پالی اور مع علم اُن کی مطابقت کی ۳۲

جائیدہ صرکی انجمن اسلامیہ کی طرف سے ۲۴ جنوری ۱۸۸۴ء کو یار محمد خاں
نے سرسید کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا۔ جس میں ان الفاظ میں سرسید کے
سیکولر رویے کا اعتراف کیا گیا :

”اہل ہندو اور عیسائی صاحبوں کو بھی آپ نے ہمیشہ نظر مساوات سے

دیکھا ہے اور ہم قوم سمجھا ہے۔ چنانچہ مدرسہ العلوم میں ہندو اور عیسائی

طالب علموں کے سب حقوق مسلمانوں کے برابر رکھے گئے ہیں۔ اس لیے اہل ہندو

اور عیسائی صاحبان بھی آپ کی بے تعصبی کے شکر گزار ہیں۔“ ۳۳

یہی نہیں ہے کہ سرسید یہ اعلان کرتے رہے ہیں کہ علی گڑھ کے دروازے

ہندو اور مسلمان دونوں کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ بلکہ عام لوگ بھی سرسید کی سیکولر

پالیسی کا دل سے اعتراف کرتے تھے۔ انجمن اسلامیہ لاہور کی طرف سے نواب عبد المجید

خان نے جو ایڈریس پیش کیا تھا، اس میں کہا تھا :

”جس وقت یہ مدرسہ قائم ہوا تھا تو عام لوگوں نے ہی سمجھا تھا کہ اس

میں خفی فرتے تعلیم پائیں گے۔ لیکن آپ نے سب کو سمجھا دیا کہ بچے اسلام

کی خیر خواہی فقط مسلمانوں میں یا ان کے ایک فرتے میں مجوس نہیں۔

کل اولاد آدم مختلف رنگ، مختلف مذہب، مختلف وطن، شہر میں ہوں
یا گاؤں میں، جنگل میں یا پہاڑوں میں، یا دریا اور سمندر کے کناروں میں،
بلکہ جو گنتا می کے جزیروں میں زندگی بسر کر رہے ہیں، وہ سب کو فیض
پہنچانے والا ہے۔ سب اُس کی قوم، اور سب اُس کے بھائی ہیں۔ آپ نے
اس کے فوائد کو ایسا عام کیا کہ سنی، شیعہ اور ہندو بھائی سب اسی گھاٹ
کے تعلیم و تہذیب کا پانی پیتے ہیں۔ پرمہنگار، مولوی، پارسا پنڈت موجود
ہیں۔ جب نماز کا وقت ہوتا ہے سنی اپنی نماز، شیعہ اپنی نماز پڑھتے
ہیں اور نماز جماعت ادا کرتے ہیں۔ ہندو اپنے وقت پر گیان دھیان کے
ساتھ پوجا پاٹ کرتے ہیں۔“ ۳۴

سفر پنجاب کے دوران (فروری ۱۸۸۴ء) برہم سماج اور آریہ سماج کا وفد
سر سید سے ملاقات کے لیے آیا۔ مختلف موضوعات پر وفد کے اراکین نے گفتگو کی
اس گفتگو کے دوران :

”ایک عیسائی نوجوان نے سوال کیا کہ آیا مسلمانوں کی طرح کوئی عیسائیوں
کے لیے بھی عبادت گاہ مدرستہ العلوم میں موجود ہے؟ اس سوال کے
جواب میں سید صاحب نے فرمایا کہ وہاں پر ہندو مسلمان، عیسائی سب طلباء
کے لیے یکساں آرام ہے۔ ذمالت میں کسی طرح کا فرق نہیں کیا جاتا
اور کسی طرح فرق نہیں۔ اگر ہے تو یہ ہے کہ مسلمان طلباء پر نماز فرض ہے
اور ہندوؤں اور عیسائیوں کے لیے اختیاری ہے، خواہ عبادت کریں یا نہ
کریں۔ مدرستہ العلوم کے احاطے میں بہت سے بیل کے درخت کھڑے ہیں،
جس جی چاہے پتیش کرے یا اپنے کمرے میں ہر شخص پوجا کر سکتا ہے۔ اسی طرح
عیسائی بھی اپنے کمرے میں نماز پڑھ سکتا ہے۔“ ۳۵

سر سید کی یہی کوشش تھی کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد اور اتفاق
بیدا کریں اور اس سلسلے میں وہ پہلے ریفارمر تھے، جنہیں اس کا خیال آیا۔ سر سید نے

قوم کا لفظ دو معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ایک تو مذہب کے ماننے والوں کے لیے اور دوسرے وہ لوگ جو ایک مخصوص جغرافیائی حدود میں رہتے ہوں — چاہے ان کا مذہب کچھ بھی ہو۔

سفر پنجاب کے دوران گورداس پور میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا: ”اس وقت ہندوستان میں خدا کے فضل سے دو قومیں آباد ہیں اور اس طرح سے ہیں کہ ایک کا گھر دوسرے کے گھر سے ملا ہوا ہے۔ ایک کی دیوار کا سایہ دوسرے کے گھر میں پڑتا ہے۔ ایک آب و ہوا کے شریک ہیں، ایک دریا یا ایک کنویں کا پانی پیتے ہیں۔ مرنے جینے میں ایک دوسرے کے رنج و راحت کا شریک ہوتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ملے چارہ نہیں۔ یہیں کسی چیز کو جو معاشرت سے علائقہ رکھتی ہے۔ ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ رکھنا دونوں کو برباد کر دیتی ہے۔ ہم کو ایک دل ہو کر مجموعی حالت میں کوشش کرنی چاہیے۔ اگر ایسا ہو گا تو سنبھل جائیں گے، نہیں تو ایک دوسرے کے اثر سے دونوں قومیں تباہ اور بگڑ جائیں گی (ہجڑا)۔“

— پرانی تاریخوں میں، پرانی کتابوں میں دیکھا اور سنا ہو گا۔ اب بھی دیکھتے ہیں کہ قوم کا اطلاق ایک ملک کے رہنے والوں پر ہوتا ہے۔ افغانستان کے مختلف لوگ ایک قوم کہے جاتے ہیں۔ ایران کے مختلف لوگ ایرانی کہلاتے ہیں۔ پوربہن مختلف خیالات اور مختلف مذاہب کے ہیں مگر سب ایک قوم میں شمار ہوتے ہیں۔ گو ان میں دوسرے ملک کے بھی لوگ آکر بس جاتے ہیں۔ مگر وہ آپس میں مل جل کر ایک ہی قوم کہلائے جاتے ہیں۔ غرض کہ قدیم سے قوم کا لفظ ملک کے باشندوں پر بولا جاتا ہے۔ گو ان میں بعض بعض خصوصیتیں بھی ہوتی ہیں۔ اسے ہندو اور مسلمانو! ایک تم ہندوستان کے سوا اور ملک کے رہنے والے ہو، کیا اس زمین پر تم دونوں نہیں بیٹے، کیا اس زمین میں

تم دفن نہیں ہوتے ہو یا اس زمین کے گھاٹ پر چلائے نہیں جاتے
 اسی پر جیتے ہو اسی پر مرتے ہو تو یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک
 مذہبی لفظ ہے۔ ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی بھی جو اس ملک میں
 رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔“ ۳۶

سرسید نے اور بھی کئی مقامات پر ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو قومیں کہا ہے
 اور ان کے اتحاد و اتفاق پر زور دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ وہ ان دونوں کو برابر
 سمجھتے ہیں اور ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ایک دفعہ انھوں نے کہا:

”میری یہ سمجھ ہے کہ ہندوستان میں دو قومیں ہندو اور مسلمان ہیں۔
 اگر ایک قوم نے ترقی کی اور دوسری نے نہ کی تو ہندوستان کا حال
 کچھ نہیں ہونے کا۔ بلکہ اس کی مثال ایک کانڑے آدمی کی سی ہوگی لیکن
 اگر دونوں قومیں ترقی کرتی چادیں تو ہندوستان کے نام کی بھی عزت
 ہوگی اور بجائے اس کے وہ ایک کانڑی اور بڈھی بال بھیری، دانت
 ٹوٹی بیوہ کہلاوے ایک نہایت خوبصورت پیاری دلہن بن جائے گی۔“ ۳۷

ادخدا تو ایسا ہی کر—آمین۔“ ۳۸

سرسید غالباً پہلے ہندوستانی ہیں جنھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے
 قوم کا لفظ استعمال کیا۔ اس معاملے میں میں یقین کے ساتھ تو نہیں کہہ سکتا لیکن
 یہ بات پورے یقین اور وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں
 دونوں کو ہندو کہنے کی تلقین پہلی بار سرسید نے کی تھی اور اس کے بعد طویل عرصے
 تک یہ بات کسی اور نے نہیں کی اب کچھ عرصے سے ایک فرقہ پرست سیاسی جماعت
 کے رہنما مسلمانوں کو ہندو کہنے پر اصرار کر رہے ہیں لیکن ان کے اور سرسید
 کے مقاصد اور نیت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ سرسید ان دونوں
 مذہبی گروہوں کو ہندو اس لیے کہتے تھے کہ سرسید صاف ذہن کے سیکولر انسان
 تھے اور وہ چاہتے تھے کہ مذہب کی بنیاد پر ہندوستان کے مختلف گروہوں میں

تفریق نہیں کرنی چاہیے۔ اس کے برعکس ہمارے عہد کے فرقہ پرست جو مسلمانوں کو ہندو کہنے پر اصرار کر رہے ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان اپنی زبان، تہذیب، مذہب، لباس اور اور ہیں بہن کے طریقے یا دوسرے لفظوں میں ہندو ایرانی تہذیب کو چھوڑ کر بقول ان کے قومی دھارے میں شامل ہو جائیں۔

فروری ۱۸۸۲ء میں آریہ سماج کے ممبروں کے ایک ڈیپوٹیشن سے خطاب کرتے ہوئے سرسید نے اپنا یہ خیال ان الفاظ میں دہرایا:

”سید صاحب نے شروع میں اس بات پر کسی قدر افسوس ظاہر کیا کہ اہل ہند صاحبان صرف اپنے تئیں ہندو یعنی باشندہ ہند خیال کرتے ہیں۔ جس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو اجنبی خیال کرنے لگتے ہیں۔ حالانکہ ہندو اور مسلمان دونوں قومیں ہندو یعنی اہل ہند کے خطاب کی مستحق ہیں۔ صاحب! وہ زمانہ اب نہیں کہ صرف مذہب کے خیال سے ایک ملک کے باشندے دو قومی سمجھے جاویں۔“ ۲۸

اس ایڈریس میں سرسید نے آریہ سماج کے ڈیپوٹیشن کے ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے اپنے اس خیال کا ان الفاظ میں بھرا عادہ کیا:

”آپ نے اپنے ایڈریس میں جو لفظ ہندو استعمال فرمایا ہے، وہ میری رائے میں درست نہیں، کیوں کہ ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں بلکہ ایک شخص ہندوستان کا رہنے والا اپنے تئیں ہندو کہہ سکتا ہے۔“ ۲۹

انڈین ایسوسی ایشن کے ایڈریس کے جواب میں سرسید نے یہ بات زور دے کر کہی:

”لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جس میں، میں لفظ نیشن (قوم) کی تعبیر کرتا ہوں۔ میرے نزدیک یہ امر حیدر لیا ط کے لائق نہیں ہے کہ ان کا مذہب ہی عقیدہ کیا ہے، کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ لیکن جو بات کہ ہم دیکھتے ہیں وہ

یہ ہے کہ ہم سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان، ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں۔ ایک ہی حاکم کے زیر حکومت ہیں۔ ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں، ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برابر برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں جن کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو جو ہندوستان میں آباد ہیں، ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ ”ہندو“ یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم۔ جس زمانے میں ’قانونی کونسل‘ کا ممبر تھا۔ نہ مجھ کو خاص اسی قوم کی بہبودی کی دل سے فکر تھی۔ مجھ کو اس بات سے نہایت مسرت ہوتی ہے کہ آپ میری ناپزیر خدمتوں کی اس قدر وقعت کرتے ہیں اور اب میں انیسویں صدی کے خاتمہ میں ہوں کہ وہ ہماری قوم کو، جس کی تعریف میں نے ابھی بیان کی ہے، علی ترقی عطا فرمائے جس کے ذریعے سے ہماری قوم اور ہمارے ملک میں روشنی پھیلے اور آپ کی ایسوسی ایشن کی کوششوں کو کامیاب کرے اور نیز آپ کی تمام کوششوں اور کاموں میں آپ کا معاون ہو (چیز بڑے زور سے)“

اگرچہ سیکرٹری سیاست دانوں، ادیبوں اور نورخوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ سر سید عظیم محب وطن اور غیر معمولی سکولر انسان تھے۔ انھیں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں سے محبت تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک ہی قوم سمجھتے تھے۔ میں اس سلسلے میں یہاں صرف پنڈت جواہر لال نہرو کا ایک قول نقل کر رہا ہوں :

”وہ (سر سید) ہندوؤں کے خلاف یا فرقہ پرست نہیں تھے۔ انھوں نے بار بار اس پر زور دیا کہ مذہبی اختلافات کو کوئی سیاسی یا قومی اہمیت نہیں دینا چاہیے، انھوں نے کہا کہ کیا تم سب ایک ہی ملک میں نہیں رہتے ہو، یاد رکھو کہ لفظ ہندو اور مسلمان محض مذہبی امتیاز کی نشانی ہیں، ورنہ ہمارے ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان یا عیسائی، ایک ہی قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔“

جواہر لال نہرو

سرسید غیر معمولی طور پر سیکولر انسان تھے۔ وہ تمام مذاہب کا احترام کرتے تھے اور ہر مذہب کے ماننے والوں سے محبت کرتے تھے۔ اس لیے ان کے زمانے کے بے شمار ہندوؤں نے بھی مختلف موقعوں پر انھیں خراج تحسین پیش کیا۔ میں یہاں چند مثالیں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

۱۸۸۴ء میں سرسید نے پنجاب کے مختلف مقامات کا دورہ کیا تھا۔ اس سفر کے دوران مسلمانوں کی طرح ہندوؤں نے بھی ان کا استقبال کیا اور ان کی شان میں تعریفی کلمات کہے۔

لاہور میں انڈین ایسوسی ایشن کی طرف سے جواڈریس پیش کیا گیا، اس پر جوہ ہندوؤں اور پانچ مسلمانوں کے دستخط تھے۔ ہندوؤں کے نام تھے، دیال سنگھ، جوگندر چندر بوس، رام زائن، گوپال داس، سوسی بھوشن مکرجی، برج لال گھوسس، کالی پرسنور رائے، پرڈٹل چندر چیوٹی، پنڈت امر ناتھ، امرت لال، رام گوپال گینڈول، پیارے لال اور کواچی۔

اس سفر کے دوران جب سرسید لاہور پہنچے اور دہاں تقریریں کیں تو انگریزی اخبار ٹریبون نے انھیں ان الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا:

"ہم اس شخص کے کلمات سن کر جیسے کہ ہم اکثر اپنے مسلمان ہوطنوں کی زبانی نہیں سنتے، دل سے خوش ہوتے ہیں۔ جو نظریہ سید احمد خاں بہادر نے قائم کیا ہے۔ وہ صرف ان کے ہم مذہبوں کی پیروی کے لائق نہیں ہے بلکہ ہندوؤں کی پیروی کے بھی لائق ہے۔" ۱۴

سرسید جہاں جاتے تھے وہاں لوگ ان کے استقبال کے لیے اسٹیشن پر موجود ہوتے۔ کچھ مقامات پر مسلمانوں کے ساتھ ہندو بھی خاصی تعداد میں سرسید کے استقبال کے لیے اسٹیشن آتے۔

جب سرسید بمالہ پہنچے تو بقول مولوی سید اقبال علی :

"جب سید صاحب بمالہ کے اسٹیشن پر پہنچے تو رائے رام داس صاحب

تھیلدار اور منشی میک چند صاحب نائب تحصیلدار اور شیخ ناصر الدین صاحب
اور شیخ محمد بخش صاحب اور شیخ برکت علی صاحب ریمان بٹالہ سید صاحب
کی ملاقات کے لیے انیشن پر موجود تھے۔ ۴۲

پنجاب کے سفر کے دوران سرسید ۲۴ جنوری ۱۸۸۴ء کو جالندھر پہنچے تو
جالندھر کے دیپوے انیشن پر جو عائدین شہر سرسید کے استقبال کے لیے آئے تھے۔ ان
میں ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔ چند نام ملاحظہ ہوں :

”خان بہادر سردار یار محمد خاں، سید محمد علی خاں، ... بابو یحیٰ داس“

... پنڈت شیو رائے، بابو سلامت رائے، شاہ محمد خاں وغیرہ“ ۴۳

جالندھر میں سرسید احمد خاں کے قیام کا انتظام کنور پرنام سنگھ بہادر
الہوالیہ نے خود اپنی کوٹھی پر کیا تھا۔ کنور صاحب نے سرسید کی تقریر کے لیے کوٹھی
کے لان میں شامیانے لگا کر انتظام کیا تھا۔ جلسہ گاہ پر شامیانہ لگایا گیا۔ شطرنجیوں کا
فرش بچھا یا گیا اور بقول مولوی سید اقبال علی :

”اس مقام کی آراستگی اور فرش فرش اور بنجیں کرسیاں جمع کرنے

میں نہایت محنت و تکلف گوارا کی ہوگی اور اس کو نہایت عمدگی سے آراستہ

بھی کیا تھا۔“ ۴۴

ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ کنور صاحب کے ذاتی خرچ سے ہوا ہوگا۔ اور یہ سرسید
کا ایک شہیدانی ہی کر سکتا تھا۔ یہ شہیدانی مسلمان نہیں ہندو تھا۔

صرف ہندو بزرگوں ہی نے نہیں، ہندو طالب علموں نے بھی سرسید کا استقبال
کرتے ہوئے اپنے ایڈریس میں انھیں خراج تحسین پیش کیا۔ جب سرسید جالندھر پہنچے
تو مولوی سید اقبال کے قول کے مطابق :

”اس کے بعد ہائی اسکول جالندھر کے طالب علموں کی جانب سے ایک ایڈریس

پیش ہوئی اور رائے بھگت رام صاحب ظف رائے سالگ رام صاحب آنریری

مستر ٹیڈمیں جالندھر طالب علم ہائی اسکول نے اس کو پڑھا۔“ ۴۵

اس ایڈریس میں بھگت رام نے جواہر باتیں کہی تھیں وہ پہلے نعت کی جاچسکی ہیں۔

ایسوسی ایشن کی طرف سے جواہر ایڈریس پیش کیا گیا اس میں سرسید کی کشادگی ذہن اور سیکولر رویے کا اعتراف کرتے ہوئے کہا گیا :

”آپ کے خیالات کی دست اور آپ کا فیاضانہ برتاؤ جو آپ نے اپنے خاص ہم مذہبوں کے علاوہ اور فرقوں کے ساتھ کیا ہے۔ آپ کے عام طریقہ کار ورائی کی کچھ کم مشہور و معروف صفت نہیں ہے۔ آپ کا برتاؤ ابتدا سے انتہا تک تعصب یا خود رائی کے دھبے سے بالکل برار ہوا ہے جو عمدہ تعلیمی انسٹی ٹیوشن آپ نے علی گڑھ میں قائم کیا ہے اُس کے فائدوں سے ہندو اور مسلمان دونوں برابر مستفیض ہو سکتے ہیں۔ ہمارے بدقسمت ملک میں نصف مذہباً اور قومی خصوصیتوں کی وجہ سے اس قدر تفرقہ پڑا ہوا ہے اور اُس کو زمانہ گذشتہ میں قومی اور مذہبی تنازعات کے باعث سے اس قدر نقصان پہنچا ہے کہ آپ جیسے کشادہ دل اور فیاضانہ خیالات رکھنے والے شخص کا یہاں تشریف لانا اس وقت پر ایک خاص مبارک باوی کا باعث ہے۔ خدا کرے کہ آپ عرصہ دراز تک زندہ رہیں۔ مگر آپ مسلمانوں اور ہندوؤں کو برابر تلقین علم کر سکیں اور ان کے دلوں سے تعصب اور خود رائی کو بیخ و بنیاد سے دور کر کے برادرانہ اتحاد کے مستحکم رشتوں میں ان کو باہم ملا سکیں۔“ ۴۶

اس سپانے کا جواب دیتے ہوئے سرسید نے کہا :

”میرے دوستو! آپ نے اپنے ایڈریس میں عملی اینگلو اور نٹل کالج علی گڑھ کا ذکر کیا ہے۔ مجھ کو افسوس ہوگا کہ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے۔ خاص سبب جو اس کالج کے قائم کرنے کا ہوا، یہ تھا جیسا کہ میں یقین کرتا ہوں، آپ بھی واقف ہیں کہ مسلمان بعد بروز زیادہ تر ذلیل اور

محتاج ہوتے جاتے تھے۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو اس تعلیم سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھا تھا۔ وہ سرکاری کالجوں اور مدرسوں میں مہبت کی گئی تھی اور اسی وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جاوے۔ اس کی مثال اس طرح پر دی جاسکتی ہے۔ فرض کر دو کہ درجہائی ایسے ہیں جن میں سے ایک بالکل طاقتور اور تندرست ہے اور دوسرا بیمار ہے اور اس کی تندرستی زوال پر ہے۔ پس اس کے تمام بھائیوں کا یہ فرض ہوگا کہ اس بیمار بھائی کی صحت کی تداویر کریں اور اس کو مدد دیں۔ یہی خیال تھا جس نے مجھ کو مڈن اینگلز کالج کے قائم کرنے پر آمادہ کیا۔ مگر میں اس بات سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے۔ صرف وہی شخص انعام کا دعویٰ کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں اور دونوں کی نسبت بطور پورڈر نے یکساں حور پر سلوک دیا جاتا ہے۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دونوں آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔ اس کہنے کو بھی پسند نہیں کرتا۔ کیوں کہ لوگ علی العموم یہ فرق قرار دیں گے کہ ایک کو دائیں آنکھ اور ایک کو بائیں آنکھ کہیں گے۔ مگر میں ہندو اور مسلمان دونوں کو بطور ایک آنکھ کے سمجھتا ہوں۔

لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ ۱۷

۲۔ فروری ۱۸۸۴ء کو آریہ سماج کے ڈیپوٹیشن سے گفتگو کرتے ہوئے سر سید نے فرمایا:

”آپ ماجان جو تکلیف فرما کر یہاں تشریف لائے اور میری بعض خدمات

کا ذکر کیا، میں اس کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ آپ نے جو لفظ ہندو کا استعمال فرمایا ہے وہ میری رائے میں درست نہیں کیوں کہ ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں ہے بلکہ ہر ایک شخص ہندوستان کا رہنے والا اپنے تئیں ہندو کہہ سکتا ہے۔ پس مجھے نہایت افسوس ہے کہ آپ مجھ کو، باوجود اس کے کہ میں ہندوستان کا رہنے والا ہوں، ہندو نہیں سمجھتے (بہت زور سے چیر رہا)۔ آپ اس بات کو یقیناً جانتے ہوں گے کہ ہندوستان کی ترقی کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ اہل ہندو اور اہل اسلام باہم مل کر کام کریں۔ جب تک یہ نہیں ہوگا اس ترقی کو، جو ایک قوم کرے گی، ہندوستان کی کامل ترقی سے تعبیر نہیں کریں گے، کیونکہ غیر ملک والے ہم سب کو خواہ ہم مسلمان ہوں خواہ ہندو (مجھے متنبہ کیجئے کہ میں بھی لفظ ہندو کو اس خاص معنی میں استعمال کرتا ہوں) ایک لفظ ہندوستانی سے نامزد کرتے ہیں اور ہماری ترقی و منزل علیحدہ علیحدہ اہل ہندو و اہل اسلام کی ترقی و منزل سے نامزد نہیں ہوتی، بلکہ کل ہندوستان کی ترقی و منزل سے تعبیر ہوتی ہے۔“ ۴۷

مدرسہ گورداس پور میں ۲۷ جنوری ۱۸۸۴ء کو تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

”اے صاحبو! ہمارے ملک ہندوستان میں جو کہ غالباً صدیوں سے ان دو قوموں سے، جو ہندو اور مسلمان کے لفظ میں تقسیم کی گئی ہیں آباد ہیں۔ اُن کے بزرگوں کی عظمت اور فضیلت اور ناموری ایسی نہ تھی جو بھبھوئی جائے۔ ہندوؤں کے بزرگ جس قدر کہ انھوں نے تمام علوم ریاضیات، ہندسہ، حساب، لاجک، فلاسفی، مارل سائنس میں ترقی کی، آج تک ان کی کت میں ان کی یادگار نشانیاں ہیں، جس سے ان کی اولاد کو فخر ہے۔ مسلمان بعد کو اس ملک میں آکر آباد ہو گئے۔ وہ بھی اپنے بزرگوں کی عمدہ تحریرات، عمدہ تالیفات اور تصنیفات پر فخر کرتے ہیں۔ انھوں نے علم کی ہر شاخ میں ترقی دی۔“ ۴۸

سرسید خاصے طویل عرصے تک بیج کی حیثیت سے کام کرتے رہے، انھوں نے اپنی ملازمت کے زمانے میں ہر مذہب کے لوگوں کو ایک ہی نظر سے دیکھا اور ایک بیج کی حیثیت سے کبھی کسی مسلم کو غیر مسلم پر ترجیح نہیں دی۔ وہ اس طرح کی ترجیح کا ننگ انسانیت تصور کرتے تھے۔ ہندوؤں کو سرسید پر اتنا اعتماد تھا کہ ۱۸۵۶ء میں بجنور کے تمام ہندو تعلقہ داروں نے برطانوی حکومت سے درخواست کی تھی کہ جب تک امن و امان نہ ہو جائے اُس وقت تک کے لیے ضلع بجنور سرسید اور ڈپٹی رحمت خاں کے سپرد رہے۔ یعنی یہ دونوں اس ضلع کے حاکم رہیں۔ جن دنوں سرسید بنارس سے رخصت ہو کر مستقل سکونت اختیار کرنے کے لیے علی گڑھ جا رہے تھے تو شہر کے ہندوؤں اور مسلمانوں نے ان کی یادگار کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی جس کے صدر شمشو زامن سنگھ تھے۔ جمونت سنگھ نے اس کمیٹی کے توسط سے بنارس کالج میں طبیعیات کے طالب علم کے لیے "سید احمد خاں اسکالر شپ" کے نام سے ایک اسکالر شپ جاری کیا۔

یہ واقعات اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ سرسید سیکولر انسان تھے۔ وہ سب مذاہب کے لوگوں کو ایک نظر سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے جو کچھ کیا، دل سے کیا۔ وہ کسی سیاسی جماعت کے رہنما نہیں تھے کہ ووٹ حاصل کرنے کے لیے دونوں فرقوں کو خوش کرنے کی کوشش کرتے۔ ہندوستان میں اب تک جو سیکولر انسان پیدا ہوئے ہیں، ان میں سرسید کا نام سرفہرست ہے۔ انھوں نے کبھی کسی مذہب کی بنیاد پر امتیاز نہیں برتا۔ انھیں ہندو بھی عزیز تھے اور مسلمان بھی۔ ہاں! وہ یہ ضرور کہتے تھے کہ تعلیمی اور اقتصادی میدان میں مسلمان بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ ضرورت ہے کہ کچھ خاص قدم اٹھا کر انھیں دوسرے مذاہبی فرقوں کے برابر لایا جائے۔ اگر اس فکر کی بنیاد فرقہ پرستی پر ہے تو پنڈت نہرو، قمر اندرا گاندھی اور راجو گاندھی جیسی سیکولر ہستیاں تو زبردست فرقہ پرست تھیں، کیوں کہ انھیں جب یہ احساس ہوا کہ مسلمان تعلیم اور اقتصادی میدان میں بہت

پیچھے رہ گئے ہیں تو انھوں نے مسلمانوں کی ترقی کے لیے ہر ممکن قدم اٹھائے۔ گجرات کیٹی، سرور کیٹی، سردار جعفری، بندرہ نکاتی پردگرام، سید حامد کیٹی، اقلیتی کمیشن اور اس طرح کی بہت سی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ کئی ریاستوں میں مسلمانوں کی مالی مشکلات دور کرنے کے لیے ایسے مالی ادارے قائم کیے گئے ہیں جو مسلمانوں کو اُن کے کاروبار کے لیے قرض دیتے ہیں۔ اگر یہ فرتہ پرستی ہے تو کانگریس، مرکزی حکومت، بعض ریاستی حکومتیں اور ہمارے وہ تمام رہنما جو مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے قدم اٹھا رہے ہیں، زبردست فرتہ پرست ہیں اور سرسید سے کہیں زیادہ۔

حالی نے سرسید کے بارے میں لکھا ہے:

"جب سرسید نے رسالہ "لائل محمدنس آن انڈیا" نکالنا شروع کیا تو اس کے بعض فقرہوں سے مجھے خیال ہوا کہ سید احمد خاں نہایت متعصب آدمی ہیں۔ ہندوؤں سے کچھ بھدردی نہیں ہے۔ اس وقت میرا مصمم ارادہ ہو گیا تھا کہ اسی طرح ایک رسالہ "ہندو خیر خواہوں کے تذکرے میں" نکالا جائے۔ ان ہی دنوں میں میرا مراد آباد جانا ہوا۔ محتاج خانہ راہ میں پڑتا تھا۔ وہاں سرسید سے مڈبھیڑ ہو گئی۔ میں نے ان فقرہوں کا ذکر کیا: جن سے ان کے تعصب کا خیال پیدا ہوتا تھا۔ انھوں نے معذرت کی اور اپنے قلم کی اغزش کا اقرار کیا۔ خیر یہ تو ایک اخلاقی جواب تھا۔ مگر جس شفقت اور بھدردی سے وہ اس وقت ہر مذہب اور ہر قوم کے محتاجوں کے ساتھ پیش آرہے تھے۔ اس کو دیکھ کر میرا دل بالکل صاف ہو گیا اور مجھے حیرت ہو گئی کہ یہ شخص کیسی پاک طبیعت کا آدمی ہے۔"

ڈاکٹر بھگوان داس نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے سرسید کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"سرسید صحت یہ نہیں چاہتے کہ مسلمان حکومت وقت سے اپنے اختلافات کو دور کریں بلکہ اُن کی کوشش تھی کہ مسلمان اپنے ملک

اور ہندو فررتے سے بھی مفاہمت کریں۔“ ۵۱

فرقہ پرستوں کا سرسید پر سب سے بڑا الزام یہ ہے کہ وہ آل انڈیا نیشنل کانگریس کمیٹی کے تحت غلام تھے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ سرسید کی اسباب بغاوت ہند کے چھپنے کے تقریباً تیس سال بعد ایک برطانوی آئی، سی، ایس افسر اے۔ او۔ ہیوم کو خیال آیا کہ اب سیاسی حالات اس قابل ہو گئے ہیں کہ سرسید نے اسباب بغاوت ہند میں جو مشورہ دیا تھا، اس پر عمل کیا جائے۔ ہیوم نے ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے نام سے ایک ایسا ادارہ قائم کیا۔ جس کے ذریعے حکومت اور ہندوستانی عوام کے درمیان رابطہ قائم کیا جاسکے۔ اور جس کی مدد سے ہندو بیچوں کے خیالات حکومت تک پہنچائے جاسکیں۔

صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کی انگلستان میں جب ہیوم سے ملاقات ہوئی تو ہیوم نے انھیں بتایا:

”سب سے پہلی چیز جس نے نیشنل کانگریس کی تحریک کے جاری کرنے کا خیال میرے دماغ میں پیدا کیا، وہ خود سرسید کی کتاب

اسباب بغاوت ہند تھی۔“ ۵۲

سرسید واحد ہندوستانی تھے، جن کی دور اندیشی نے انھیں مستقبل میں کانگریس کے رول سے واقف کر دیا تھا۔ ۱۸۵۷ء میں سرسید نے قتل و غارت گری کے مناظر اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے۔ انھوں نے بعد میں یہ بھی دیکھا تھا کہ انگریزوں نے ۱۸۵۷ء کے غدر کے سارے الزامات مسلمانوں کے سر تھوپ کر ان سے زبردست انتقام لیا تھا۔ پورے ہندوستان میں لاکھوں مسلمانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا تھا۔ شاہی خاندان کے ایک فرد کو بھی چھوڑا تھا۔ پھر سرسید اس حقیقت سے بھی واقف تھے کہ تعلیم کے میدان میں مسلمان ہندو بھائیوں سے بہت پیچھے رہ گئے تھے۔ انھوں نے بے انتہا غافلتی، برداشت کر کے کچھ مسلمانوں کو جدید تعلیم کے راستے پر ڈالا تھا۔ اب اگر مسلمان سیاست کے میدان میں کودے تو تعلیمی اور سماجی

ترقی سے محروم رہ جائیں گے۔ سرسید غیر معمولی ذہین، باشعور، بانجسر اور دور اندیش انسان تھے۔

دو واقعات ایسے ہوئے، جن کی وجہ سے سرسید ڈر گئے۔ بنگال میں نیشنل لیگ کے نام سے ایک انجمن قائم ہوئی تھی۔ اس لیگ کی طرف سے انگریزی میں ایک گنام پمفلٹ شائع ہوا، جس کا نام تھا ”دی اسٹار ان دی ایسٹ“ اس پمفلٹ کے شروع میں چند انگریزی اشعار بھی تھے۔ جن کا اردو ترجمہ ہے:

”اے آسمان! کیا امید اور انصاف مر گئے؟ کیا کوئی نیادن کبھی نمودار نہ ہوگا؟ آہ اے بھو! بھاری ماں (ہندوستان) ہمیشہ اسی طرح عیش متنوت پر متیتیں کیے جاے گی؟ ایک ستارہ (نیشنل لیگ) کے شفاف افق پر چمک رہا ہے اور ۱۱۷ ہندوستان تیرے بچے جادو کے زور سے ایک مدت سے سوتے پڑے خواب دیکھ رہے تھے، تیرے جگانے کی آواز ان کے کان تک پہنچ گئی ہے۔“ ۵۳

انہی دنوں میں ایک رسالہ شائع ہوا جس میں مولوی فرید الدین اور رام بخش دو فرضی شخصوں کا مکالمہ تھا۔ بڑی تعداد میں اس رسالے کا ہندوستان کی بارہ زبانوں میں ترجمہ کر کے ہندوستان کے مختلف حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ سرسید جانتے تھے کہ اگر مسلمان حکومت کے خلاف بھڑک اٹھے اور انھوں نے بغاوت کر دی۔

۱۸۵۷ء میں تو یہ بغاوت دو تین مہینے چلی تھی۔ لیکن اب حالات ایسے ہیں کہ چند گھنٹوں ہی میں مسلمانوں کی رہی سہی طاقت کو ختم کیا جاسکتا ہے اور اس دفعہ مسلمان پہلے سے بھی کہیں زیادہ ظلم و ستم کا نشانہ ہوں گے۔ اس لیے سرسید نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس وقت مسلمانوں کو بہتر تنظیم کی طرف توجہ دینی چاہیے اور جب وہ اس میدان میں ہندوؤں کے برابر آجائیں تو پھر سیاست اور ملک میں انتظام میں بھی ہندوؤں کے شاہرہ بنانے میں کام کریں۔

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف سرسید احمد خاں نے کانگریس کی مخالفت کی تو دوسری طرف انھوں نے ان مسلم تنظیموں کی بھی مذمت کی جو مسلمانوں کو سیاست کے میدان میں لانا چاہتے تھے۔ جسٹس امیر علی نے سرسید احمد خاں کو محمد بن نیشنل کانگریس میں کئی بار شمولیت کی دعوت دی لیکن سرسید نے ہر بار انکار کر دیا۔ اس کانگریس کا رکن بننا تو دور کی بات ہے وہ اس کے جلسے میں بھی شریک ہونے کے مودادار نہیں تھے۔

۱۰ دسمبر ۱۸۸۸ء کو سرسید نے اپنے ایک دوست غلام نیاز خاں کے نام ایک خط میں لکھا تھا :

”اب آپ کے سوالات کا جو آپ نے مہربانی سے پوچھے ہیں، جواب دیتا ہوں کہ محمد بن نیشنل کانفرنس کے جلسے میں شریک ہوں گا یا نہیں؟ ان کی طرف سے کوئی ایڈریس لوں گا یا نہیں؟ اس کے جواب سے پہلے آپ یقین کر لیں کہ میرے جواب کو آپ انجمن اسلامیہ لاہور کی طرفداری پر محمول نہ کریں۔ جب میں کلکتہ میں تھا تو خود مولوی امیر علی صاحب میرے پاس تشریف لائے اور نہایت دلائل و اصرار سے چاہا کہ میں محمد بن نیشنل کانفرنس میں شریک ہوں، مگر میں نے انکار کر دیا۔ سبب اس کا یہ ہے کہ میں محمد بن نیشنل کانفرنس کے مقاصد سے متفق نہیں ہوں۔ میری رائے میں مسلمانوں کو کسی قسم کا پولیٹیکل ایجیٹیشن اختیار کرنا مناسب نہیں ہے اور نہ کوئی شخص ہندوستان میں پولیٹیکل ایجیٹیشن اختیار کر سکتا ہے۔ آپ بھی جب نہیں گے کہ پولیٹیکل ایجیٹیشن کیا شے ہے اور کون شخص اس کو کر سکتا ہے اور اس کے اصول کیا ہیں؟ تو مجھے امید ہے کہ آپ بھی میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ پس ایسی صورت میں نہ میں ان کی مجلس میں شریک ہو سکتا ہوں اور نہ اُس مجلس سے ایڈریس لے سکتا ہوں۔“ ۵۴

سرسید کا عقیدہ تھا کہ کانگریس جو یا محمد بن نیشنل کانفرنس — دونوں کے سیاسی مقاصد تھے اور دونوں ہی جماعتوں میں مسلمانوں کی شرکت نقصان دہ تھی۔

اگر سرسید کانگریس کی مخالفت کرتے اور مٹن نیشنل کانفرنس میں شریک ہو جاتے تو یقیناً انھیں فرقہ پرست کہا جاسکتا تھا۔^{۵۵}

۱۸۸۵ء سے ۱۹۰۵ء تک انڈین نیشنل کانگریس عوام کی شکایتیں ایوانِ حکومت تک پہنچاتی رہی۔ کانگریس کے کچھ نمائندے حکومت کے ذمے داران سے ملاقات کر کے عوام کے مطالبے ان کے سامنے پیش کرتے رہے۔ اس سے قبل حکومت نے یجسلیٹر کونسل میں کچھ ہندوستانیوں کو بھی شامل کر لیا تھا اور بقول مولانا الطاف حسین حالی "قانونی کونسل میں ہندوستانیوں کے شریک کرنے کی تحریک..... سب سے اول سرسید ہی نے کی تھی۔ انھوں نے اپنے اسبابِ بغاوت ہند میں سب سے بڑا سبب بغاوت کا کونسل میں ہندوستانیوں کے بھرتی نہ ہونے اور انتظامِ سلطنت سے بالکل بے خبر رہنے کو قرار دیا تھا۔^{۵۶} سرسید کے توجہ دلانے پر ہندوستانیوں کو یجسلیٹر کونسل کا ممبر ضرور بنایا گیا تھا۔ لیکن وہاں ہندوستانی کھل کر اپنے دل کی بات نہیں کہہ پاتے۔ اس مقصد کے لیے انڈین نیشنل کانگریس خاصی مفید ثابت ہوئی۔ ۱۹۰۵ء میں ہندوستان کے وائسرائے لارڈ کرزن نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں خلیج پیدا کرنے کے لیے جب بنگال کو تقسیم کیا تو کانگریس پر بھی اس کا اثر پڑا۔ اس کے رہنا اعتدال پسندوں اور انتہا پسندوں میں تقسیم ہو گئے۔ پہلے گروہ کے سربراہ گوپال کرشن گوکھلے اور دوسرے کے بال گنگا دھر تلک، لالہ لاجپت رائے اور بین چندر پال تھے۔ اپنے اپنے انداز سے دونوں گروہوں نے حکومت کی زبردست مخالفت شروع کر دی۔

صرف سرسید ہی نہیں، اس عہد کی کئی اہم اور قابل ذکر شخصیتوں نے یہ کہہ کر کانگریس کی مخالفت کی تھی کہ کانگریس کا صحیح معنوں میں قومی کردار نہیں ہے۔ مثلاً بھینگا کے راجہ اودے پرتاپ سنگھ کانگریس کے سخت مخالف تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ کانگریس میں ہندوستان کے صرف دس فی صد عوام کے نمائندے شامل ہیں جن کا مطلب ہے کہ نوے فی صد عوام کے نمائندے اس میں شریک نہیں ہیں۔ پھر بھی ایسی

تنظیم کو قومی کانگریس کیسے کہا جاسکتا ہے۔

حیدر آباد کے سالار جنگ نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا تھا۔

کانگریس کا کردار قومی نہیں تھا، یہ خیال سرسید، راجہ پرتاپ سنگھ، سالار جنگ وغیرہ ہی کا نہیں تھا۔ خود کانگریس کے صدر اے۔ او۔ ہوم نے اس حقیقت کا اعتراف اپنی اس تقریر میں کیا تھا جو انھوں نے ۱۸۸۸ء میں الہ آباد میں ایک بہت بڑے عوامی جلسے میں کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا کہ ”ہندوستان کے بہت سے علاقوں میں تنظیم بہت بُری حالت میں ہے اور ابھی ابتدائی منزل بھی طے نہیں کر پائی۔ ۱۸۸۸ء تک کے اعداد و شمار اور دیگر معلومات کے مطابق کہ ہندوستان کی زمین کروڑ کی آبادی میں سے صرف دس فی صد بالغ ہی کانگریس کے بارے میں تھوڑا بہت علم رکھتے ہیں۔“

سرسید کے زمانے میں کانگریس کی کل ہند تنظیم برائے نام تھی۔ حقیقت یہ تھی کہ بنگال، بمبئی اور مدراس کے کچھ انگریزی تعلیم یافتہ لوگ ابتداءً اس میں شریک ہوئے تھے۔ سرسید کو خیال تھا کہ اس تنظیم سے پورے ملک کو نہیں کچھ بنگالیوں کو فائدہ پہنچے گا۔

سرسید کانگریس کی مخالفت کر رہے تھے تو اس لیے نہیں کہ وہ بنگالی ہندوؤں کے خلاف تھے۔ یا برطانوی حکومت نے انھیں اس تنظیم میں شرکت سے منع کر دیا تھا۔ Pioneer میں سرسید کا ایک خط شائع ہوا تھا۔ جس میں لکھتے ہیں :

”یہ سوچنا محکمہ خیر ہے کہ جو لوگ کانگریس کی مخالفت کریں گے، حکومت ان کے ساتھ خاص برتاؤ کرے گی اور اگر کسی نے اس مقصد کے لیے کانگریس کی مخالفت کی ہے۔ یہ کہتے ہوئے میں بالکل نہیں ہچکچوں گا کہ وہ شخص کینہ، بے شرم اور بے حیا ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت کی بنیادیں مضبوط ہوں تو اسی لیے چاہتے ہیں کہ حکومت کی طاقت اور تسلسل ہمارے ملک کے اس اور ترقی کے لیے ضروری ہے

اور ہم یہ موجود حکمرانوں کی حمایت کرتے ہیں تو یہ محض اپنے اہل ملک کی محبت میں ہے۔ میں نے مشربوم کو یقین دلایا ہے کہ مگر میں یہ سنوں کہ

Dufferin کے Auckland Colvin

ہندوستان کے لیے Secretary of State اور پورے

House of Commons اگر کانگریس کے حق میں ہوتا تو میں تب

بھی اس کے خلاف رہتی گا۔ یہ میرا سوچا کچھ عقیدہ ہے کہ اگر نیشنل

کانگریس کی تجویز کو منظور کر لیا گیا تو برطانوی حکومت کے لیے ہندستان

میں امن قائم کرنا یا رسول وار کے قتلہ کو روکنا ناممکن ہو جائے گا۔ ۲۵

سر سید کا ایک اور خط پانچویں میں شائع ہوا تھا جس میں انھوں نے کہا تھا :

"میرا عقیدہ یہ نہیں تھا کہ بنگالی حکومت کے دنا دار نہیں ہیں۔ اگرچہ جہاں

ایک عوامی معاملات کا تعلق ہے۔ انھوں نے انتہائی درجے کے غلط طریقے

اپنائے۔ مجھے کانگریس والوں سے کوئی ایسی مخالفت نہیں ہے کہ میں

انھیں گرفتار کر کے فوجی عدالت میں لے جاؤں۔ بات دراصل یہ ہے کہ

ان کی اور میری رائے میں اختلاف ہے۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ وہ جو چاہتے

ہیں وہ مسلمانوں، راجپوتوں اور ہندوؤں کی دوسری قوموں کے لیے اور

خاص طور سے ملک کے ان کے لیے نقصان دہ ہے۔ ۲۶

پنڈت جواہر لال نہرو کو سر سید کے اس خیال سے بالکل اتفاق ہے کہ جب تک

مسلمان مغربی تعلیم حاصل نہیں کریں گے، وہ قومیت کی تعمیر میں اہم رول ادا نہیں

کر سکیں گے۔ پنڈت جی نے لکھا ہے :

"سر سید کا یہ خیال یہ تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم پر پوری

توجہ دینی چاہیے۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ ہندوستانی قومیت کی تعمیر

میں حصہ نہیں لے سکیں گے۔ اُن کا یہ اندیشہ بھی درست تھا کہ اگر

مسلمانوں نے مغربی تعلیم حاصل نہیں کی تو وہ ہندوؤں کے غلام بنیں

جائیں گے۔ کیوں کہ ہندو تعلیم میں اُن سے آگے تھے اور معاشی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔“ (انگریزی سے ترجمہ)

ہندو نہرو نے یہ بھی صحیح کہا تھا :

”سر سید نیشنل کانگریس کے اس لیے مخالف نہیں تھے کہ اُن کا خیال تھا کہ بنیادی طور پر یہ ہندوؤں کی تنظیم تھی۔ ان کی مخالفت کی بنیاد یہ تھی کہ اُن کے خیال کے مطابق کانگریس کا رویہ بہت جارحانہ تھا۔“ ۶۳

اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ سر سید کانگریس کے مخالف تھے۔ جن اسکالروں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سر سید کانگریس کے اس لیے مخالف تھے کہ وہ دو قومی نظریے کے حامی تھے اور انھوں نے ہندوستانی سیاست میں علیحدگی پسندی کی تحریک شروع کی، انھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک تو انگریز دوسرے غیر مسلم اور تیسرے پاکستانی۔ سر سید کو فرقہ پرست ثابت کرنے میں ان سب کے مفاد وابستہ تھے۔ ان کی تعداد بیکروں پر پہنچتی ہے۔ میں یہاں چند مثالوں پر اکتفا کروں گا۔

پرسپول ایڈیٹر کا خیال تھا :

”مسلمانوں کا قومی شور ہندوؤں کے قومی شور سے بالکل مختلف تھا۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو اٹلین نیشنل کانگریس میں شریک ہونے سے روکا۔ سر سید کے رویے میں پاکستان کا تصور مضر تھا۔“ ۶۴

رچرڈ سائمنڈ کا ارشاد ہے :

”پاکستانیوں کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ وہ (سر سید) اُن کے ملک کے بانیوں میں سے ایک ہیں۔“

سر سید کی تمام تحریریں ہزاروں صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان تحریروں میں ایک فقرہ بھی ایسا نہیں ہے جس سے پتہ چلے کہ سر سید نے ہندوستان کی تقسیم

کی تجویز پیش کی تھی لیکن ہیکٹر بولیتھو نے نہ جانے کیسے اندازہ لگایا کہ سرسید تقسیم ہند کے حق میں تھے۔ ان بزرگوار کا کہنا ہے کہ "سرسید پہلے مسلمان تھے جس نے تقسیم ہند کی تجویز پیش کرنے کی جرات کی۔" ۳۶

پاکستان کے ایک اسکالر بشیر احمد درکانے بھی بغیر کوئی دلیل پیش کیے فرمایا ہے کہ "سرسید کی تحریک تصور پاکستان کی ابتدا تھی۔" ۳۷

اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ اُردو اور ہندی کے جھگڑے سے سرسید کے دل کو صدمہ پہنچا تھا۔ اس سے پہلے کہ سرسید اور اُردو ہندی تنازعہ کے بارے میں کچھ کہا جائے۔ پس منظر کے طور پر چند حقائق بیان کرنا ضروری ہے۔ ہندو اور مسلمان ہندوستان میں برطانوی اقتدار کو مختلف طریقوں سے دیکھتے تھے۔ ہندوؤں کے لیے یہ صرف اقتدار کی تبدیلی تھی۔ یعنی ایک مسلم اقتدار سے برطانوی اقتدار۔ لیکن ہندو یہ ٹھیک سمجھتے تھے کہ مسلم اقتدار فرسودہ روایات اور قدیم طرز زندگی کا حامل ہے۔ جب کہ برطانوی حکومت نئی فکرائی تہذیب اور نیا تمدن اپنے ساتھ لے کر آئی ہے۔ اس لیے ہندو برطانوی حکومت کے ساتھ تھے۔ مسلمان یہ سوچتے تھے کہ انگریزوں نے ان سے اقتدار چھینا ہے اس لیے وہ نئی حکومت کے خلاف تھے جو ایک فطری بات تھی۔ انگریزوں نے تو شروع ہی سے یہ اندازہ لگایا تھا کہ اگر ہندوستان میں ایک مستقل حکومت قائم کرنی ہے تو ہندو اور مسلمانوں میں بھٹ ڈالنی ضروری ہے۔ اس بھٹ ڈالنے کا سب سے پہلا ذریعہ فورٹ ولیم کالج کو بنایا۔

ہندو مسلم اختلافات کی ابتدا اسی کالج سے ہوئی۔ یہ کالج ۱۸۰۰ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کا مقصد ان انگریزوں کو اُردو اور دوسری زبانیں پڑھانا تھا جو ملازمت کے لیے ہندوستان آتے تھے۔ اس کالج کے ایک پروفیسر جان گل کرسٹ کو نصابی کتا میں تیار کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی۔ گل کرسٹ ہندوستان کے بہت بڑے حصے کا دورہ کر کے اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ہندوستان کی لگوانہ انکا ہندوستانی یعنی اُردو ہے۔ گل کرسٹ نے ساٹھ نصابی کتا میں تیار کیں۔ اس میں انچاس اُردو اور گیارہ

دیوناگری رسم الخط میں تھیں۔ دیوناگری رسم الخط میں جو گیارہ کتابیں تیار کی گئیں ان میں چھ کتابوں کی زبان اردو اور رسم الخط دیوناگری تھا۔ پانچ کتابوں کی زبان موجود ہندی نہیں بلکہ برج بھاشا تھی۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کل کرٹ نے دیوناگری رسم الخط میں جو کتابیں تیار کرائیں، وہ علمی جذبے کے تحت تھیں یا ہندوؤں اور مسلمانوں میں تفریق پیدا کرنے کے لیے ایسا کیا گیا۔ یہ حقیقت ہے کہ ہندی کا فطری ارتقاء وہ زبان تھی جسے اردو کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ سرسید جانتے تھے کہ ہندوستان کی اصل زبان ایک ایسی غلط زبان ہے جو سرزمین ہند پر پیدا ہوئی اور ہندی یا اردو کوئی دیا جاسکتا ہے وہ اصل سرسید اس راز سے واقف تھے کہ انگریز ہندوؤں اور مسلمانوں میں بھڑک اٹانے کے لیے ہندی نام سے ایک نئی زبان پیدا کر رہے ہیں۔ سرسید کے ایک دوست سرودا پرشاد سٹیل نے خاک کھد کر ان سے اردو اور ہندی کے بارے میں ان کے خیالات دریافت کیے تو انہوں نے اس سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

صاحب! :

آپ کی چٹھی مورخہ ۳۱ ماہ گذشتہ ۱۱ ستمبر ۱۸۶۸ء میرے پاس پہنچی۔ آپ نے اس میں اس امر کی نسبت میری ناقص رائے طلب کی ہے کہ آیا ہندی یعنی مروجہ غلط زبان جو دیوناگری حروف میں لکھی جاتی ہے، اضلاع شمال و مغرب کی علاقوں میں رائج ہونی مناسب ہے یا نہیں؟ اور یہ بھی آپ نے لکھا ہے کہ میں اپنی رائے کو مدلل و مبہر بن لکھوں۔

مجھ کو نہایت افسوس ہے کہ میں آپ کی درخواست کی پوری پوری تعمیل نہیں کر سکتا۔ اس واسطے کہ آج کل مجھ کو چندان فرصت نہیں ہے کہ میں ایسے عمدہ اور بڑے معاملے کی نسبت اچھی طرح خود فکر کر سکوں۔ لیکن تاہم جو کچھ اس باب میں میری رائے ہے، میں اس کو مختصر طور سے بیان کرتا ہوں۔ میرے پاس اس کی تائید کے واسطے چند مستحکم دلیلیں بھی موجود ہیں۔

میری دانست میں اس طرح پر بیان کرنا کہ ہندی زبان اصطلاح شمال و مغرب کی موجودہ مخلوط زبان ہے، جو دیوناگری حروف میں لکھی جاتی ہے، دو مخالف باتوں کو ملا دینا ہے۔ اس لیے کہ زبان فی نفسه اور چیز ہے اور کسی قسم کے خاص حروف میں اس کا لکھا جانا اور بات ہے۔

میرے نزدیک اصطلاح شمال و مغرب و صوبہ بہار کی صدالتوں میں وہی زبان شائع ہوتی چاہیے جس کو آپ ہندی یعنی موجودہ مخلوط زبان کہتے ہیں، لیکن میں اس کو اردو کہنا پسند کرتا ہوں۔

اس باب میں گفتگو کرنا کہ وہ دیوناگری یا فارسی یا انگریزی حروف میں لکھی جائے، محض بے فائدہ بات ہے۔ اس واسطے کہ خود صدالتوں کے کاروبار سے یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ اس کو کس قسم کے حروف میں لکھنا مناسب ہے اور کون سے حرف ہمارے کام کے انجام کے لائق ہیں؟

اگر کوئی شخص فارسی حروف کے ترک کرنے اور ان کی جگہ اور حروف کے قائم کرنے کی نسبت مستحکم وجوہ پیش کرے اور یہ اطمینان کر دے کہ بغیر کسی دقت کے ہندی حروف سے ہماری کار برآی ہو سکے گی تو پھر حروف مجوزہ کے جاری ہونے کی نسبت کچھ اعتراض نہ کروں گا۔

بنارس، ۸ نومبر ۱۸۶۸ء آپ کا دوست، سید احمد

ہندی نے موجودہ شکل انیسویں صدی کے اواخر میں اختیار کی۔ کیوں کہ اس سے پہلے یہ ہی طے نہیں ہو پا رہا تھا کہ ہندی کی بنیاد برج بھاشا کو بنایا جائے ٹہری بولی کو۔

۱۸۴۰ء تک بہار، شمالی مغربی صوبوں اور سینٹرل پردہ سنسر کی صدالتوں اور ظامیہ میں فارسی کی جگہ اردو رائج کی گئی تھی۔ اس میں فارسی کے الفاظ بہت زیادہ تھے اور اس زبان کو عام عوام آسانی سے نہیں سمجھ سکتے تھے۔ اردو کے خلاف پہلے اور پھر بنگال کے کچھ حصوں میں تحریک شروع ہوئی۔ بہار کے دانش ور اور رہنماؤں

نے اُردو کے خلاف احتجاج شروع کیا اور مطالبہ کیا کہ اُردو کے بجائے دیوناگری رسم الخط میں ہندی کا استعمال کیا جانا چاہیے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اس تحریک میں زیادہ تعداد بنگالیوں کی تھی جو حکومت پر ہندی رائج کرنے کا دباؤ ڈال رہے تھے۔ آہستہ آہستہ بنگال کے دانشوروں نے اُردو کے خلاف عوامی جلسے شروع کیے اور اخباروں میں ہم جاری کی۔ اس کے بعد بڑی تعداد میں حکومت کو درخواستیں اور میمورنڈم پیش کیے گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ برطانوی افسروں کے اشارے پر ہو رہا تھا۔ اس لیے بعض سرکاری ملازمین نے اپنے افسران کو خط لکھ کر درخواست کی کہ ہندی کو رائج کرنے کا مطالبہ منظور کر لیا جائے۔ بہار میں یہ تحریک اس انداز سے چلائی گئی کہ بالآخر اسے کامیابی حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۱ء میں ہندی تمام بہار کی عدالتی زبان قرار دے دی گئی اور بہار انتظامیہ میں فارسی رسم الخط استعمال کرنے پر پابندی عائد کر دی گئی۔ پولیس اور انتظامیہ کے افسران کو خبردار کیا گیا کہ جو لوگ دیوناگری رسم الخط استعمال نہیں کر سکتے تو ان کی جگہ اور لوگوں کو رکھ لیا جائے گا۔ اس تحریک کا مسلمانوں پر بڑا برا اثر پڑا۔

۱۸۸۲ء میں ہندی تحریک کے حامیوں نے یہ مطالبہ کرنا شروع کیا کہ شمالی ہندوستان کے تمام پرائمری اور ثانوی اسکولوں میں ہندی کی تعلیم دی جائے۔ ایک عجیب و غریب بات یہ تھی کہ اُردو پر یہ الزام لگایا جانے لگا کہ وہ ایک غیر ملکی زبان ہے۔ پانچ سو گریجویٹ اور اس سے پہلے سطح کے طالب علموں نے اس درخواست پر دستخط کیے جس میں کہا گیا تھا کہ اُردو غیر ملکی زبان ہے۔^{۶۹}

اُردو کی مخالفت اس لیے کی جا رہی تھی کہ اسے مسلمانوں کی زبان سمجھا جا رہا تھا اور عام خیال یہ تھا کہ اب چونکہ مسلمانوں کی حکومت ختم ہو چکی ہے، اس لیے اس زبان کو بھی ختم کر دینا چاہیے۔ ۱۸۶۷ء میں ایک وینیکٹر یونیورسٹی قائم کرنے کی تجویز پیش ہوئی کہ اس یونیورسٹی کا ذریعہ تعلیم اُردو کو بنایا جائے۔ ڈبلیو کلب اٹاڈہ کے سکریٹری باؤدینا تاھہ گنگولی نے اس تجویز کی مخالفت کرتے ہوئے لکھا:

”جس غرض سے ہندو لوگوں نے مسلمانوں کے عہد میں ان کی زبان کو سیکھا تھا۔ اب وہ غرض باقی نہیں رہی اور زبان اُردو کے زیادہ رواج سے ہندوؤں کی مذہبی کتبوں کا پڑھنا بالکل موتوت ہو جائے گا اور سنسکرت چونکہ ہندوستان کی اصلی زبان ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ اس کو باہم مافی الضمیر کے اظہار کے واسطے ذریعہ منتخب کیا جائے تاکہ رفتہ رفتہ سب کی ایک زبان ہو جاوے۔“

سر سید نے گنگولی کو بہت مدلل طریقے سے جواب دیا۔ انھوں نے لکھا:

”بابو دینا ناتھ کی یہ رائے بلاشبہ عمدہ اور نہایت خوش کن معلوم ہوتی ہے، مگر افسوس ہے کہ ان کی یہ رائے محض شاعرانہ خیال ہے جو ممکن الوقوع نہیں ہے۔ اس واسطے کہ سنسکرت اب مُردہ ہو گئی ہے اور ایک مدت مدید سے اس کا ایسا رواج اُٹھ گیا ہے کہ آج دو چار ہی زبان وال اس زمانے کی تاریخ لکھنے پر جرات کر سکیں گے۔ جس زمانے میں وہ عوام شائع ہوئی تھی، اور پُر مُردہ زبان کو روزمرہ کے کاموں کے لیے شگفتہ کرنا کسی زمانے میں نہیں ہوا۔۔۔۔“

بابو دینا ناتھ گنگولی نے جو ہمارے مذہبی جوش اور دلولے کو برا بھلا سمجھتا تھا، اس کی نسبت ہم افسوس سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے اصولوں اور قواعد کے لحاظ سے مذہبی امور پر کچھ گفتگو نہیں کر سکتے۔ خاص ہمارا مذہب اور ہمارا مقصد کیا ہی کیوں نہ ہو، مگر بات تعلیم اور معاملات ملکی میں صرف مصلحت کو اپنا ہادی جانتے ہیں اور اسی کو انصاف سمجھتے ہیں اور علاوہ اس کے ایک ایسے عام رشتے کو تسلیم کرتے ہیں جس کے سبب سے تمام انسانوں میں ربط و اتحاد قائم ہے۔“

ہندی کے ایک زبردست حامی کیسین، ڈاکٹر شری شری تعلیم اصلاح شمال و مغرب تھے۔ ان کے دفتر میں ایک صاحب بابو شیو پرشاد تھے۔ شیو پرشاد نے کیسین

کے اشارے پر اُردو کی سخت مخالفت کی۔ سرسید نے ۹ اپریل ۱۸۶۹ء کو محسن الملک کو ایک خط میں لکھا:

”ایک اور خبر مجھے ملی ہے جس کا مجھ کو کمال رنج اور فکر ہے کہ بابوشیو پرشاد صاحب کی تحریک سے عموماً ہندو لوگوں کے دل میں جوش آیا ہے کہ زبان اُردو خط فارسی کی جو مسلمانوں کی نشانی ہے، مٹا دیا جائے۔ میں نے سنا ہے کہ انھوں نے سائنٹیفک سوسائٹی کے ہندو ممبروں سے تحریک کی ہے کہ اخبار اُردو (اسٹی ٹیوٹ گزٹ) ہندی میں ہو۔ ترجمہ کتب بھی ہندی میں ہو۔ یہ ایک ایسی تدبیر ہے کہ ہندو مسلمان میں کسی طرح اتفاق نہیں ہو سکتا۔

مسلمان ہرگز ہندی پر متفق نہ ہوں گے اور اگر ہندو مستعد ہوئے اور ہندی پر اصرار کیا تو وہ اُردو پر متفق نہ ہوں گے اور قیصر یہ چکا کہ ہندو علیحدہ اور مسلمان علیحدہ ہو جائیں گے۔“ ۳۲

بابوشیو پرشاد نے اوائل جنوری ۱۸۶۹ء میں بنارس گزٹ میں ہندی کے بارے میں لکھا:

”بافضل ہندوستان میں اس بات پر بڑی دلیل ہو رہی ہے کہ ہندوئوں کی عدالتوں میں کون زبان اور کون حروف جاری رکھنا مناسب ہے.... یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ ہندی کے حروف اس ملک کی زبان کو لکھنے کے واسطے بہ نسبت فارسی حروف کے کہیں مفید اور افضل ہیں.... حقیقت میں ہندی زبان ہمارے ملک میں بہ نسبت اُردو کے کہیں زیادہ مروج ہے اور اگر اوسط نکالا جائے تو اغلب ہے کہ بیس فی صد اُردو کے خواہاں پائے جاویں گے اور اسی فی صد ہندی کے خواست گار پائے جاویں گے۔“ ۳۳

حالی نے سرسید کا یہ قول نقل کیا ہے:

”اب ہندو مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلتا اور دونوں کو ملکر سب کے لیے ساتھ ساتھ کوشش کرتا حال یہ تھا“

یہ سرسید کے فرقہ پرستانہ رویے کا نہیں بلکہ دور اندیشی اور غیر معمولی فہم و اوراک کا ثبوت ہے۔ سرسید برطانوی حکومت سے بہت قریب تھے اور وہ برابر دیکھ رہے تھے کہ حکومت ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تلخ پیدا کر رہی تھی۔ اگرچہ ۱۸۵۷ء کے ناکام انقلاب میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر کے شریک تھے لیکن حکومت نے مسلمانوں سے انتقام لینے کے لیے لاکھوں مسلمانوں کو قتل کیا۔ سرکاری دستا تر ہندوؤں سے بھرے ہوئے تھے۔ مسلمانوں کو ملازمتوں سے تقریباً محروم کر دیا گیا تھا۔ انگریز مورخ جہدو سلی کی تاریخ کو ہندوؤں پر مسلمانوں کے ظلم و ستم کی تاریخ بنا کر پیش کر رہے تھے۔ اب یہ زبان کا شوشہ اٹھایا گیا۔ سرسید اس آئینے میں دور تک کے واقعات دیکھ رہے تھے۔ بیسویں صدی کے تمام سیاسی اور سماجی حالات پر ایک بار نظر ڈالیے اور پھر انیسویں صدی کے اس عظیم دانش ور کے یہ الفاظ ملاحظہ کیجئے :

”اب مجھ کو یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں نظر آتا ہے جو زندہ رہے گا وہ دیکھے گا“

برطانوی سامراج نے حکومت کرنے کے لیے اٹھارویں صدی کے شروع میں فرقہ پرستی کا جو ذہر بھیلایا تھا اس کے نتائج ہمارے سامنے موجود ہیں۔ فرقہ پرستی کے واقعات کی پیش گوئی پہلی بار سرسید احمد خاں ہی نے کی تھی۔ دلچسپ ترین بات یہ ہے کہ سرسید نے ایسی بات کہی ضرور لیکن خیر مسلمانوں کے ساتھ ان کے رویے میں کبھی کوئی فرق نہیں آیا۔ ان کی زندگی میں علی گڑھ کے دروازے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے برابر کھلے رہے۔

سرسید نے اپنے اس خیال کا اظہار کئی بار کیا تھا کہ اگر ہندی اور اُردو کا جھگڑا اسی طرح چلتا رہا تو ہندو علیحدہ رہ جائیں گے اور مسلمان علیحدہ۔ اس بات پر تو سرسید کو مطعون کرنے کی بجائے سماجی پیغمبر کا درجہ دیا جانا چاہیے۔ انھوں نے ہرگز یہ مشورہ نہیں دیا کہ یہ دونوں الگ ہو جائیں۔ بلکہ اس خدشے کا اظہار کیا کہ اگر ہندی اور اُردو کا جھگڑا اور بڑھتا تو یہ دونوں مذہبی فرقے الگ ہو سکتے ہیں اور تاریخ نے ثابت کر دیا کہ ہندو مسلم فرقہ پرستی کی بنیادوں میں سب سے اہم چیز ہندی اور اُردو کا جھگڑا ہی تھا۔

سرسید سے قبل کے مہمداؤں یا ان کے معاصرین میں کوئی بھی ایسا شخص نہیں ہے جس نے سرسید کی طرح ہندو مسلم اتحاد کے لیے عملی طور پر اتنی زیادہ جدوجہد کی ہو جس کی ہم نے اس مقالے میں بہت سی مثالیں دی ہیں۔ چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں:

”ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد قائم کرنے کے لیے سرسید نے ہر ممکن کوشش کی۔ گوشتی ان دونوں فرقوں میں جھگڑے کی بہت بڑی بنیاد تھی۔ سرسید نے مسلمانوں کو یہ کہہ کر گوشتی سے باز رکھنے کی کوشش کی کہ مذہب نہیں کہتا کہ قربانی اسی وقت ہوگی جب گائے ذبح کی جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کو نقصان پہنچائے بغیر بکری اور بھیڑ ذبح کر کے قربانی کا مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔“ ۱۲

۱۱ ایک سال بقرعید کے موقع پر کالج کے چند طالب علموں نے شریک ہو کر ایک گائے قربانی کے لیے خریدی۔ مین بقرعید کے دن نماز عید کے بعد سرسید کو خبر ہوئی کہ کالج میں گائے کی قربانی ہونے والی ہے۔ یہ سن کر وہ از خود رقتہ ہو گئے۔ فوراً سوار ہونے کے لیے گاڑی تیار کرائی اور اپنی کونٹھی سے کالج تک آدمیوں کی ڈاک لگا دی۔ یہاں تک کہ وہ گائے طالب علموں سے چھین کر اس کے مالک کو واپس دی گئی اور طالب علموں کو سخت ملامت کی اور آئندہ کے لیے تعلیمی ممانعت کر دی گئی کہ کالج کے احاطے

میں کبھی کوئی ایسا نہ کرنے پائے۔“ ۴۷
 ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں سرسید کے چند بیانات ملاحظہ ہوں:
 سفر پنجاب کے دوران ۲۸ جنوری ۱۸۸۴ء کو گورداس پور کی ہندو اور مسلم
 خواتین نے سرسید کو ایک ایڈریس بھیجا جسے سردار محمد حیات خاں نے ایک جلسے میں پڑھ کر
 سنایا اور دعوت کی مقبول رقم پیش کی۔ اس ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے سرسید
 نے کہا:

”اے میری ہندو اور عیسائی بہنو! تم نے جو اپنی محبت اور وطنی یگانگت
 سے اپنی مسلمان بہنوں کے ساتھ اس ایڈریس میں اور اس امداد میں جو
 مدرسۃ العلوم کے غریب طالب علموں کو دی گئی ہے، شرکت کی وہ ایک نمونہ
 تمھاری محبت و یگانگت کا ہے۔ میں دل سے اس کے لیے تمھارا شکریہ
 ادا کرتا ہوں اور دعا دیتا ہوں کہ تم پر بھی خدا تعالیٰ کی برکت ہو اور ہر
 طرح کی ترقی اور خوشی تم کو نصیب رہے، آمین!“ ۴۸

۲۹ جنوری ۱۸۸۴ء کو امرت سر کے ٹاؤن ہل میں تفسیر کرتے ہوئے

سرسید نے کہا تھا:

”میں اپنے تمام ہندو اور مسلمان بھائیوں سے یہ کہتا ہوں کہ اس میں
 شک نہیں یہ امر ناممکن ہے کہ ریلوں کا اختلاف دور کر دیا جاوے، آپس
 میں ایک دوسرے سے دشمن و حسد نہ رکھے، باہم رنج و آزر دگی نہ ہو۔ یہ
 بھی خدا کا قانون ہے۔ اس کو کوئی نہیں توڑ سکتا۔ مگر جس چیز میں کہ سب
 کے اغراض متحد ہیں ان میں سب کا ایک دل ہو جانا، یہ کوئی انوکھی بات
 نہیں۔ اس کی مثالیں اور حکموں میں موجود ہیں۔ اس ملک کے بھی کُل
 باشندوں کو ملک کی بہتری کے لیے ایک جان ہو کر کوشش کرنا چاہیے۔
 اگر نہ کرو گے تو ہندو بھی ڈوبیں گے اور مسلمان بھی۔“ ۴۹

سرسید نے بارہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنی دو آنکھوں سے تشبیہ دی

ہے۔ انھوں نے سر فروری ۱۹۴۷ء کو لاہور میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا :

”میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔ اس کہنے کو بھی میں پسند نہیں کرتا کیونکہ لوگ علی العموم یہ فرق قرار دیں گے کہ ایک کو دائیں آنکھ اور دوسرے کو بائیں آنکھ کہیں گے۔ مگر میں ہندو اور مسلمان دونوں کو بطور ایک آنکھ کے سمجھتا ہوں۔ اسے کاشش ! میرے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی کہ اس حالت میں میں عہدگی کے ساتھ ان کو ایک ایک آنکھ کے ساتھ تشبیہ دے سکتا :۔“

سر سید نے ایک بار ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دہن کی دو خوب صورت اور رسی آنکھوں سے تشبیہ دی ہے :

”... اے میرے دوستو میں نے بار بار کہا ہے اور پھر کہتا ہوں کہ ہندوستان ایک دہن کی مانند ہے جس کی خوبصورت اور رسیلی دو آنکھیں ہندو اور مسلمان ہیں۔ اگر وہ دونوں آپس میں تعلق رکھیں گے تو وہ پیاری دہن بھینگی ہو جائے گی اور اگر ایک دوسرے کو برباد کر دیں گے تو وہ کانٹری میں جائے گی۔ پس اے ہندوستان کے رہنے والے ہندو مسلمانو! اب تم کو اختیار ہے کہ چاہو اس دہن کو بھینکا بنا دو چاہے کانٹا :۔“

ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں سر سید کے بیانات کی بنیاد سیاسی مصلحتیں نہیں ہیں۔ یہ ان کا عقیدہ تھا اور اس لیے انھوں نے مختلف موقعوں پر بار بار ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا ہے۔ ان کا یہ بیان اور ملاحظہ کیجیے :

”یہ ہماری خواہش ہے کہ ہندوستان کے ہندو مسلمانوں میں اس قسم کی دوستی و برادری اور محبت روز بروز بڑھتی جاوے اور سوشل حالات میں ایسی ترقی ہو کہ مسلمان بجز مسلمانوں کے اور ہندو بجز ہندوؤں کے پہچانے نہ جائیں :۔“

- ۱۔ حیاتِ شبلی : ۲۵۷، بحوالہ 'انجمن اسلام کے سوسال : ۲۵'، سید شہاب الدین دستوی، ۱۹۸۶ء بمبئی
- ۲۔ اسبابِ بغاوت ہند، سید احمد خاں، مرتبہ : فوق کریک، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۴۳
- ۳۔ سید احمد خاں، حیاتِ جاوید، مرتبہ : الطاف حسین حالی، کانپور، ۱۹۰۱ء، صفحہ ۸۹
- ۴۔ حیاتِ جاوید، صفحات ۸۰-۸۱
- ۵۔ حیاتِ جاوید : صفحہ ۱۸۱
- ۶۔ حیاتِ جاوید : صفحہ ۱۸۲
- ۷۔ ایضاً : صفحہ ۱۸۳
- ۸۔ ایضاً صفحہ ۴۱۷
- ۹۔ ایضاً صفحہ ۴۱۷
- ۱۰۔ ایضاً صفحات ۴۲۰، ۴۲۱
- ۱۱۔ ایضاً صفحہ ۴۲۱
- ۱۲۔ فکر و نظر، سر سید احمد خاں، اکتوبر ۱۹۹۲ء، صفحہ ۳۰
- ۱۳۔ سید احمد خاں، بعض سرکاری انتظاموں سے رعایا کیوں متنفر ہے، مشمولہ مقالات سر سید، حصہ نہم، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۳۲-۳۳
- ۱۴۔ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۹ مئی ۱۸۸۳ء
- ۱۵۔ ایضاً ۷ مئی ۱۸۸۴ء
- ۱۶۔ This Hindi and Devnagari : Madan Gopal
Delhi, 1953

- ۱۷۔ حیاتِ جاوید، صفحہ ۵۵۲
- ۱۸۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۷ مارچ ۱۸۸۶ء
- ۱۹۔ سید اقبال علی، سید احمد خاں کا سفرِ پنجاب، مرتبہ : شیخ محمد اسماعیل دہلی، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۶۳

- ۵۱ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۱۹۴
- ۵۲ ایڈیس اینڈ اسپرٹریٹنگ ٹومہن دن اینگلز اور نیٹل کالج، علی گڑھ، صفحہ ۴
- ۵۳ ایضاً
- ۵۴ ایضاً، صفحہ ۱۸
- ۵۵ ہارون خاں شروانی - سید احمد خاں اور ہندو مسلم اتحاد، علی گڑھ میگزین سرسید نمبر، (۱۹۵۴-۱۹۵۵) صفحہ ۱۳۵
- ۵۶ سید احمد خاں، رپورٹ مدرستہ العلوم، مسلمانانِ واقع علی گڑھ، ۱۸، ۱۷، ۳
- ۵۷ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲ فروری ۱۸۸۱ء
- ۵۸ ایضاً - ۵ اگست ۱۸۸۲ء
- ۵۹ خود نوشت حیاتِ سرسید، مرتبہ: ضیاء الدین لاہوری، لاہور، ۱۹۹۳ء، صفحہ ۲۵۱
- ۶۰ ایضاً، صفحہ ۲۵۱
- ۶۱ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲ جولائی ۱۸۸۴ء
- ۶۲ سرسید احمد خاں اور اُن کا عہد، صفحہ ۳۳۷
- ۶۳ تہذیب الاغلاط، بابت ۱۵، زی المجہد ۱۲۸۹ھ، ضمیمہ، صفحات ۷-۹
- ۶۴ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۵۷
- ۶۵ سید احمد خاں کا سفر پنجاب، صفحات ۲۴۱-۲۴۲
- ۶۶ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۲۴
- ۶۷ ایضاً، صفحات ۱۳۱، ۱۳۲
- ۶۸ ہندوؤں میں ترقی تہذیب مشمولہ مقالات سرسید، حصہ پانزدہم، مرتبہ: مولانا محمد اسماعیل لاہوری، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۴۵
- ۶۹ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۲۰۰
- ۷۰ ایضاً، صفحہ ۱۳۹
- ۷۱ ایضاً، صفحہ ۲۳۴

- ۴۱ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۲۲۷ (انگریزی سے ترجمہ)
- ۴۲ ایضاً، صفحہ ۱۱۱
- ۴۳ سید احمد خاں کا سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۵۱
- ۴۴ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۵۳
- ۴۵ ایضاً، صفحہ ۵۵
- ۴۶ سید احمد خاں کا سفرنامہ پنجاب، صفحات ۲۲۸-۲۲۹
- ۴۷ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۲۳۳
- ۴۸ ایضاً، صفحات ۱۹۴-۱۹۵
- ۴۹ ایضاً، صفحہ ۱۲۲
- ۵۰ حیات جاوید، صفحہ ۱۰۴
- ۵۱ بھگوان داس، اے، ہٹری آف دی ہندو مسلم پراچین ان انڈیا، (الہ آباد، ۱۹۳۳)، صفحہ ۱۳۵
- ۵۲ مسلمانوں کا روشن مستقبل، سید طفیل احمد بحوالہ فرق کری، صفحہ ۲۶
- ۵۳ حیات جاوید، ۲۵۲
- ۵۴ سرسید احمد خاں، مکتوبات سرسید، جلد ۲، مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۲۲۴
- ۵۵ شان محمد، سرسید اور تخلیق پاکستان، مشمولہ ماہنامہ فکر و نظر (سرسید نمبر، اکتوبر ۱۹۹۲ء) صفحہ ۱۵۴
- ۵۶ حیات جاوید، صفحہ ۲۲۲
- ۵۷ اودے پرتاپ سنگھ، راجہ آت بھنگ، اودھ، ڈیموکریسی ناٹ سوڈ ٹو انڈیا (الہ آباد ۱۸۸۸ء) (الہ آباد) صفحات ۱۳، ۱۶، ۲۱
- ۵۸ علی گرگھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۶ اکتوبر ۱۸۸۸ء
- ۵۹ دی انڈین نیشنل کانگریس: انڈیا اور چین، 'ایمز اینڈ ایکٹس' کلکتہ، ۱۸۸۰ء، صفحہ ۴۶
- ۶۰ پانیسیر، شمارہ ۱۰، نومبر ۱۸۸۸ء

- ۱۹۱ پانیپت، شمارہ ۲۶، نومبر ۱۸۸۸ء
- ۱۹۲ جواہر لعل نہرو، آڈیو گرافی، صفحات ۴۵۸-۴۵۹
- ۱۹۳ جواہر لعل نہرو، دی ڈسکوری آف انڈیا، نئی دہلی، صفحات ۴۱۰-۴۱۱
- ۱۹۴ پرسیول اسپیر، انڈیا، پاکستان اینڈ دی ویسٹ، لندن ۱۹۵۸ء، صفحات ۱۹۰-۱۹۱
- ۱۹۵ رچرڈ ہونڈز، دی میکنگ آف پاکستان، لندن، صفحہ ۳۲
- ۱۹۶ ہیکٹر لولیتھو، جناح - کیری ایئر آف پاکستان، لندن، ۱۹۵۷ء، صفحہ ۳۸
- ۱۹۷ بشیر احمد دار، ریجس تھائس آن ہسٹیا احمد خاں، لاہور، ۱۹۵۷ء، صفحہ ۶
- ۱۹۸ سید احمد خاں، مکتوبات سرسید، مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۷۶ء، صفحات ۲۵۸-۲۵۹
- ۱۹۹ بحوالہ ایس۔ ایس گوریکر کی کتاب گلیسنر آف اردو لٹریچر کے دیباچے از رفیق زکریا، صفحہ ۱ پر آیا ہے
- ہندی تحریک کے سلسلے میں یہ معلومات درج ذیل کتب سے لی گئیں۔ داس گپتا، لینگویج کنفلکٹ اینڈ ڈیولپمنٹ، صفحات ۹۸-۱۲۵
- ۲۰۰ بحوالہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۴ جنوری ۱۸۶۴ء، ایضاً
- ۲۰۱ مکتیب سرسید، صفحہ ۱۰۲، انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۳ جنوری ۱۸۶۹ء
- ۲۰۲ حیات جاوید، صفحہ ۱۳۸، حیات جاوید، ۱۳۸
- ۲۰۳ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۴ اکتوبر ۱۸۸۷ء
- ۲۰۴ حیات جاوید، حصہ ۲، صفحات ۵۴۹-۵۵۰
- ۲۰۵ سفر نامہ پنجاب، صفحہ ۱۴۶
- ۲۰۶ ایضاً، صفحہ ۱۷۳
- ۲۰۷ ایضاً، صفحہ ۲۳۳
- ۲۰۸ ہارون خان شہر دانی، سید احمد خاں اور ہندو مسلم اتحاد، شمول علی گڑھ میگزین، شمارہ خصوصی ۵۵-۱۹۵۴ء، صفحہ ۲۴۵
- ۲۰۹ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۷ اپریل ۱۸۸۵ء

محمد حسین آزاد اور جدید نظم

دہاج الدین علوی

ایک خوب و ضعیف العمر شخص، پیشانی سے نور علم ہویدا ایک پاؤں میں جوتی اور ایک میں چپل پہنے، اپنی دھن میں مست لاہور کے انارکلی بازار سے گزرتا ہوا کبھی کسی کتاب کی دکان پر چند لمحوں کے لیے رکتا ہے اور کسی کتاب کی لوح کو گھورتا ہوا گزر جاتا ہے، لیکن وہ جس ناشر یا کتب فروش کی دکان پر رُک جاتا ہے۔ مالک اس دکان کا سروِ پاتعلیم کے لیے استادہ نظر آتا ہے۔ دیکھا جا رہے کہ یہ بزرگ کون ہیں، کہاں سے آئے ہیں، کدھر جاتے ہیں اور یہ دمج کیا بنا رکھی ہے۔ اسی فنک میں تھا کہ دیکھتا کیا ہوں ایک فوجوان برس سترہ اٹھارہ کاسن، ان بڑے میاں کے پیچھے چلتا نظر آیا۔ میں بھی پیچھے ہو لیا۔ ناگاہ بڑے میاں پلٹے اور لڑکے سے بولے "میاں کیا چاہتے ہو۔" فوجوان نے عاجزانہ عرض کی "نثر ملاقات۔" چند لمحوں کے توقف کے بعد بڑے میاں گویا ہوئے "سنو میاں صاحبزادے انسان وہ بات کرے جس میں کہنے والے کو بھی فائدہ اور سننے والے کو بھی فائدہ۔" یہ سن کر وہ صاحبزادے تو اُپر پاؤں لوٹے۔ دل نے کہا یہ مردِ کامل ہیں ان کے کشکول میں انمول موتی ہوں۔ تعاقب میں ان کا کیا چاہیے۔ کیا عجب کہ علم و ادب کے ہمیش بہاؤ زانے سے کچھ موتی ہمارے ہاتھ بھی لگیں۔ یہ خیال دل میں لیے اس پیر مرد کے پیچھے ہو لے

ذرا دور چلا تھا کہ کان میں کچھ اشعار پڑھنے کی آواز آئی۔ غور کیا تو وہ پیرانا شعر
خوال تھا :

بقید مدرسہ نو سال اس طرح گزرے
کہ جیسے بند قفس میں ہو بلبل محزون
مگر ہمیشہ سے تھی طبع خود بخود مائل
باکتاب علوم و باجتنائے فنون
بصرت و نحو معانی گہ بعلم و ادب
گہ بہ علم لغت ہوتا شوق دل تھا فنون
کبھی صحاح تھی پیش نظر کبھی قاموس
محاورات عرب پر زبیں تھیں دل مفتوں
گہ بہ فلسفہ گا ہے بہ منطق و حکمت
گہ بہ سیر کو اکب تھی طبع راہ نمون
کبھی یہ بحث ہیوئی و جسم تعلیمی
ہوا فلاسفہ کی طرح حلق میں مٹوں
بدرس شاستر و چار وید ہشت پران
ارادہ یہ کہ گرد سارے ہندیوں کا بنوں
جو کچھ کہ ہندسہ طبعی و ریاضی پر
ہے کہ مشقت و محنت وہ کیا زباں سے کہوں
علاوہ مدرسہ کے جا کے ساہا سیکھے
قواعد گورنمنٹ و انگلشی قانون
زبں کہ عالم طفل سے تا زمانہ حال

ہمیشہ خدمت استاد میں تھا یہ محزون
یا منظر العجائب ! یہ کون بزد گوار ہیں جنہوں نے علوم مشرقیہ اور قواعد انگلشی

میں دست گاہ بہم پہنچائی، جن کے علم کا دائرہ فقہ، فلسفہ و منطق سے ہوتا ہوا پُران و
بید کو محیط ہے۔ نو برس کی عمر سے عالم پیری تک اکتسابِ علم میں سرگرداں رہے۔
اور اب عالم جذب میں ہیں۔ سچ ہے :

گہرِ برنارم اعلیٰ شینم گہرِ برشت دپائے خود بنیم
اسی ادھیر بن میں تھا کہ بزرگوار بھر گیا ہوئے۔ میاں ابراہیم ! دربار اکبر سی،
آب حیات کھنے میں، میں نے حقائق کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ اب کوئی اعتراض کرتا
ہے تو کرنے دو، یہ طرز خاص میری اپنی ہے، اس میں کسی کا کوئی اجارہ نہیں۔ پھر
زیر لب کچھ کہنا شروع کیا۔ صاف طور پر استاد ذوق کا نام سنائی دیا: ”استاد
ذوق جس کا ثانی جہاں میں نہیں ہے۔ اس کے دریا ئے علم کے سامنے حکمت لقمان
اور علم افلاطون صرف ایک قطرہ ہے۔“ سچ ہے استاد کچھ نہ کیا۔ آپ کا کلام جو بچہ کا
اسے چھپو ادا۔ ہاں استاد کچھ نہ کیا۔ بڑے میاں نے ایک کاغذ اٹھایا اور شرک کے
کنارے قدرے ادنیٰ پر جا کھڑے ہوئے اور اپنی دھن میں مخاطب ہوئے :

”اے میرے ہم وطنو! مجھے بڑا افسوس اس بات کا

ہے کہ عبارت کا زور اور مضمون کا جوش و خروش اور لطافت و
صنائع کے سامان تمہارے بزرگ اس قدر دے گئے ہیں کہ
تمہاری زبان کسی سے کم نہیں۔ کئی نقطہ اتنی ہے کہ وہ چند بے
موقع احاطوں میں گھر کر محسوس ہو گئے ہیں۔ وہ کیا مضامین
عاشقانہ ہیں، جس میں کچھ وصل کا لطف، بہت سے حسرت و
ارمان۔ اس سے زیادہ ہجر کا رونا۔ شراب، ساقی، بہار،
خزاں، فلک کی شکایت اور اقبال مندوں کی خوشامد ہے۔ یہ
مطالب بھی بالکل خیالی ہوتے ہیں۔“

بزرگ نے کچھ توقف کیا! مسکرائے اور فرمایا: ”سپاکن نمک“ اور پھر کچھ بے ربط
جُملے ادا کیے جن سے کچھ مطلب تو سمجھ میں نہ آیا۔ اتنا سمجھا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص

کسی نے مذہب کا بانی ہونا چاہتا ہے۔ ابھی حیرت ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایک شخص استاد استاد کہتا ہوا وارد ہوا۔ میں نے موقع غنیمت جان اُسے جاگیرا۔ حضرت یہ کون صاحب ہیں، کہاں مسکن ہے۔ اس شخص نے تعجب سے مجھے دیکھا پھر بولا نادان! یہ ریاض دہلی کے عندلیب گلشن فصاحت کا شجر باثمر شمس العلماء محمد حسین آزاد ہے۔ آج کل اور ہی عالم ہے۔ ورنہ آنکھوں نے وہ ساں بھی دیکھا ہے جب لاہور کے چمن میں یہ بلبل ہزار داستان چمکتا تھا۔ میجر فلر اور کرنل ہارلڈ کو مشورے دیتا اور ان سے زبان اُردو اور نظم اُردو کی ترویج و ارتقاء کے لیے عطیات و سرپرستی طلب کرتا تھا۔ اسی کی کاوشوں اور کوششوں کا نتیجہ ہے کہ آج تم جدید نظم اور تحقیق و تنقید کے جدید رویوں سے آشنا ہوئے۔ ورنہ ہم اب تک محنت کی زلفوں کے اسیر اور حسرت و ارباب کے تیر دل بے قرار کے ترکش میں رکھے اور بس! میری ان آنکھوں نے وہ زمانہ بھی دیکھا ہے جب اُردو زبان و ادب کی ترویج و بقا کی خاطر استاد نے میجر فلر اور کرنل ہارلڈ کے سامنے ایسے منصوبے پیش کیے کہ وہ ہر ممکن مدد کے لیے آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ ان کی سرپرستی میں ”انجمن پنجاب“ کا قیام عمل میں آیا۔ اور اسی انجمن کے تحت ایک نئے قسم کے شاعرے کی طرح ڈالی جس میں مصرع کی طرح جگہ نظم کے لیے موضوع مقرر ہوتا تھا۔ اسے آج کی ادبی اصطلاح میں جدید نظم کا منشور کہہ سکتے ہیں۔ مگر ان دنوں ادب میں لایعنی اصطلاح سازی کی بدعت پیدا نہیں ہوئی تھی، ادب کسی تحریک یا ازم کے فلسفے کا نام نہیں تھا۔ ادب زندگی کے حقائق کا تخلیقی اظہار تھا۔ سنو! مجھے استاد کا خطبہ صاف سنائی دے رہا ہے جو انھوں نے ۱۸۷۲ء میں پڑھا تھا:

”اے گلشن فصاحت کے باغبانو! فصاحت اے
ہمیں پتے کہ مبالغہ اور بلند پروازیوں کے بازو سے اڑے۔
قانونوں کے پردوں سے فرفر کرتے گئے۔ لغاطی اور شوکتِ الفاظ
کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہ میں ڈوب

کر غائب ہو گئے۔ فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم کسی شے
پر رغبت یا اس سے نفرت۔ کسی شے سے خوف یا خطر یا کسی
پر قہر یا غضب۔ غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو۔ اس کے
بیان سے وہی اثر ہو۔ وہی جذبہ وہی جوش سننے والوں کے
دلوں پر چھا جائے جو اصل کے مشابہ سے ہوتا ہے۔

میاں صرت لکچر ہی نہیں دیا بلکہ "شب قدر" کے عنوان سے نظم بھی پڑھی جس
کے چند اشعار مجھے یاد رہ گئے، تم بھی سن لو :

آئے شبِ سیاہ کہ یلائے شب ہے تو

عالم میں شاہزادی مشکیں نسب ہے تو

آمد کی تیری شان تو زیب رقم کروں

پر اتنی روشنائی کہاں سے بہم کروں

ہونا وہ بد شام شفق میں عیاں ترا

اُڑنا وہ آبنوس کا تختِ رواں ترا

تھا دن مگر رہا وہی عالم نگاہ میں

لہرانا پر نیان و حریر سیاہ میں

چمکے گا شکر اب جو ترا آسمان پر

فرماں نشان میں یہ اُڑے گا جہان پر

تا صبح ہو دسے کار گہر روزگار بند

آرام حکم عام ہوا کار و بار بند

ان اشعار کو سن کر کیا تمہیں نئی شاعری کی دیوی گلگتائی سنا نہیں
دیتی۔ اور ان کے لکچر کے اقتباس سے تمہیں ایسا محسوس نہیں ہوتا کہ ایک انسان
یک دہنہ کھڑا آنے والے عہد کا پرچار کر رہا ہے۔ ایک دانش مند صاحبِ مُراد کے

سبز بنز کناروں کو دیکھ کر حال و استقلال کے اندیشوں سے آگاہ کر رہا ہے یا ایک سچا ادیب ایک نئے زمانے کی بشارت دے رہا ہے۔ یہ کہہ کر وہ شخص غائب ہو گیا۔ اب جو دیکھتا ہوں کہ صرف میں واحد حاضر جملہ غائب۔

اور میں واحد حاضر حیران ہوں کہ مولانا محمد حسین آزاد کو آپ سے اور اپنے آپ سے کیسے متعارف کراؤں کیوں کہ بعض نابغہ روزگار ہستیاں ایسی ہوتی ہیں جن کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے پہلے سے متینہ اصول اور اصطلاحیں بے کار ثابت ہوتی ہیں۔ ان کے خیالات کی رفعت اور تخیل کی پرواز عالم امکان کی وسعتوں کو محیط ہوتی ہے۔ ان کے ذہن و دماغ کی دراکی آنے والے زمانے کی آہٹ سن لیتی ہے اور عصر حاضر میں رہتے ہوئے زمانہ آئندہ کے تقاضوں کو سمجھ لیتے ہیں اور اپنے منکر و عمل سے اپنے عہد کو آنے والے زمانے کے چیلنجوں سے نبرد آزما ہونے کا حوصلہ دیتے ہیں۔ محمد حسین آزاد بھی ایسے ہی نابغہ روزگار شخصیت کا نام ہے۔ ان کی طبیعت کی جولانی نے تاریخ، تنقید، لسانیات اور شاعری کے میدانوں میں نئی راہیں تلاش کیں۔ وہ پہلے باضابطہ تمثیل نگار ہیں۔ انشاء پر دازی میں تو وہ جوہر دکھائے کہ مصور بھی زیرِ نگ خیال کی زیرِ نگینوں میں گم ہو جائے۔ دربار اکبری کے نورتنوں کا نقشہ آج تک ہمارے ذہنوں سے نہیں ہوتا اگرچہ دودمان خاندان تیموری نقش بر آب ہو گئے۔ لفظ و معنی کا اداس شناس محاورے اور روزمرہ پر قدرت کامل رکھنے والے اس شخص نے جب نبضِ دوران پر ہاتھ رکھا تو اسے محسوس ہوا کہ ہمارے ادب کی رفتار بہت سُست ہے۔ وہ دنیا کی عظیم زبانوں سے ہم قدم ہونے کی صلاحیت کے باوجود بہ وجہ اس دوڑ میں پیچھے ہے۔ یہ احساس ان کے دل میں پیدا ہی ہوا تھا کہ قدرت نے انھیں ایران و ترکستان کے سفر پر جانے کا موقع فراہم کیا۔ اور غ

بسیار سفر باید تا پنختہ شود خاے

کے مصداق اس سفر سے واپس آکر انھوں نے اپنے ہم وطنوں سے یورپ کی دیگر زبانوں کے سرمائے کا ذکر کیا۔ اور اردو داں طبقے سے گزارش کی کہ یورپ کی ادبی روایت

میں جو صالح عناصر ہیں جن کی بدولت وہ آج مضامین کے گلدستے لیے میدانِ ادب میں مجبوراً ہیں۔ ہمیں اپنی نظم کو ان کی ہم طرح بنانا چاہیے۔ آزاد نے صرف یہی لکچر ہی نہیں دیا بلکہ مثنوی شبِ قدر، صبحِ اُمید، حبِ وطن جیسی مثنویاں انہی اصولوں کو پیشِ نظر رکھ کر کہیں اور ”انجمنِ پنجاب“ کے جلسوں میں پڑھیں۔ پھر تو انہیں جیسا ساکھی مل گیا۔ حالی نے اپنی نظموں کو مقصدیت کا جامہ پہنایا اور ہندو موباعظ کا دفتر کھول دیا۔ آزاد کے یہاں نظم کوئی کسی مقصد کے تحت وجود میں نہیں آئی تھی، بہ الفاظِ دیگر ان کی نظمیں کسی خاص مقصد کے تحت نہیں کہی گئیں سوا اس کے کہ نظم میں وہ مختلف مضامین پیش کیے جائیں جنہیں ہم تسلسل کے ساتھ غزل میں پیش نہیں کر سکتے نیز ہماری شاعری بھر و وصال، گل و بلبل، زلفت و آئینہ کی قید سے آزاد ہو۔ چنانچہ انہوں نے اپنی نظموں کے مجموعے کا نام ”نظمِ آزاد جو حسن و عشق کی قید سے آزاد ہے“ رکھا۔ یہ نظمیں حسن و عشق کی قید سے آزاد ضرور ہیں لیکن شاعری سے عاری نہیں ہیں۔ ان کی نظموں میں ندرت اور غنائیت کی فضا چھائی ہوئی ہے مثنوی صبحِ امید کے یہ اشعار دیکھیے :

جب کیا صبح نے روشن فلکِ مینا کی

بسترِ خواب سے میں لے کے اٹھا انگڑائی

آنکھ مل کر جو نظر کی سوئے میدانِ جہاں

وئے وئے میں نظر آیا رخِ جان جہاں

کام کرتی تھی جہاں ہم ننگہ دور انداز

تھا کھلا آنکھوں کے آگے چمنِ تدرتِ راز

سبز و شادابِ تمام ایک طرف دامنِ کوہ

جس پہ ہے فرشِ زمیں گلشنِ گردوں کی شکوہ

برگِ برگ اس کا ہے آئینہ لیے پیشِ نظر

جن میں ہیں جلوہ نما دل کی مرادوں کے ثمر

آرزوؤں سے کھلے ہیں گلِ رحمتِ یحسّر
جن سے نکلیں گے ثمرِ ہائے تمتِ یحسّر

اور مثنوی شب قدر کے یہ اشعار :

اس تیرہ شب میں شاعر روشن دماغ ہے
بیٹھا اندھیرے گھر میں جلائے چراغ ہے
ڈوبا ہے اپنے سر کو گریباں میں ڈال کے
اُڑنا مگر ہے کھولے ہوئے پر خیال کے
لاٹا فلک سے ہے کبھی تارے اُتار کر
جاتا زمین کی تہ میں ہے پھر غوطہ مار کر
پڑھتا ہے دُور سے دُور سے پہ افسوں سے نئے

ہو جاتے ہیں وہی درِ مضمون سے نئے

ایسا نہیں کہ آزاد صرتِ جدید رنگ کی شاعری کرتے تھے۔ ان کے کلام میں
قصائد اور غزلیات میں استادِ ذوق کا رنگ صاف نظر آتا ہے لیکن غزلیات میں
بھی حُسن و عشق کے مضامین کتر ہیں۔ سلاست، زبانِ دانی اور محاورہ بندی کا التزام
رکھا گیا ہے۔

وہ تو جس بات میں دیکھو ہمیں دم دیتے ہیں
اور ہمیں دیکھو کہ ہم اس پہ بھی دم دیتے ہیں

حیف آتا ہے کہ کھوئی عمر مضمون باندھ باندھ
ایسی بندش سے تو بہتر تھا کہ پتھر باندھتا
بندشیں الفاظ میں جو آگیا سو بندھ گیا
اور کیا آزاد اس میں خاک پتھر باندھتا

اور قیدے کے یہ اشعار :

ہجوم فکرمے ہو کر بہ تنگ میں ناکام
فضائے دادی دل میں سحر تھا محو خرام
برنگ جوش بہار آیا سامنے میرے
سرور و عیش و نشاط و طرب کا مجمع عام
کہا یہ میں نے کرائے آب رنگ گلشن دہر
تھارے فیض قدم سے جین شگفتہ تمام
یہ جج ہو کے جو آتے ہو سب کے سب باہم
کدھر سے کوچ ہوا اور کدھر ہے آج تمام

اس رنگ شاعری میں اس جہد کے بیشتر شعراء طبع آزمائی کر رہے
تھے۔ آزاد کا اصل کارنامہ ”نظم آزاد“ کی ترویج و اشاعت ہے۔ اپنے لکچر میں آزاد
نے جن نکات کو اٹھایا انھیں اپنی نظموں کے ذریعے عام بھی کیا۔ اگرچہ ان کی یہ
کوشش اس وقت بار آور نہ ہوئی لیکن آزاد کے لگائے ہوئے پودے نے ایسے
چھتار درخت کی صورت اختیار کر لی جس کے سائے تلے حالی، شبلی، اسماعیل میرٹھی
داتا تریکیفی اور پھر اقبال، جوش، عظمت اللہ خاں وغیرہ کی نظمیں پروان پڑیں۔
مختلف ہیئتوں میں نظمیں کہی گئیں۔ تجربے ہوئے، نظم جدید نے کروٹیں بدلیں، لیکن
”انجمن پنجاب“ نے جو ڈگر دکھائی تھی اسی شاہراہ پر چل کر اپنی رفتار متعین کرتی رہی۔

بہار اب جو گلشن میں آئی ہوئی ہے

یہ سب پودا انھیں کی لگائی ہوئی ہے ▲▲

حالی کا مقدمہ شعر و شاعری اور شعر و شاعری

اسلم پرویز

حالی نے "مقدمہ شعر و شاعری" کے ذریعے اردو میں شاعری کی تنقید کا باقاعدہ آغاز کیا۔ انھوں نے اپنے مقدمے میں شعر و شاعری اور خصوصاً اردو شاعری سے متعلق جو مباحث اٹھائے ان میں نیا پن بھی تھا اور اجتہاد بھی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مسلم معاشرے کے تعلق سے سماجی اصلاح پسندی کی جو فضا بنی تھی حالی بھی اس کا ایک حصہ تھے۔ اس لیے شاعری کے بارے میں اگر وہ مقصدیت یا افادیت کی بات کرتے تھے تو اس میں کوئی تعجب نہیں۔ یہ بات علیحدہ ہے کہ ادب سے متعلق مقصدیت یا افادیت کا تصور اپنے آپ میں ایک دلچسپ موضوع بحث ہے اور یہ بحث ہمارے ہاں برابر ہوتی رہی ہے۔

حالی بے یک وقت شاعر، ادیب، نقاد، سوانح نگار، مترجم سبھی کچھ تھے اور اسی کے ساتھ وہ اپنے عہد کی اس دانش ورانہ روایت سے بھی ہمکنار تھے جو مغرب کے اثرات سے عبارت تھی۔ اس اعتبار سے اگر انھیں نشاۃ الثانیہ کا ادیب کہا جائے تو شاید بے جا نہ ہوگا۔ نشاۃ الثانیہ کے ادیب کے ساتھ یہ خطہ ہمیشہ لگا رہتا ہے کہ اس کی ہمہ جہتی اسے کہیں مجموعہ اصداد نہ بنادے۔ حالی مجموعہ اصداد

زیتھے لیکن ان کی "شعرو شاعری" اور اس کے "مقدمے" کی حد تک ان کے ہاں تھوڑا بہت تصادف دھوڑ نکالنا ایسا مشکل بھی نہیں۔ بات کو آگے بڑھاتے ہوئے یہاں "مقدمہ شعرو شاعری" کے بارے میں سجاد انصاری کا وہ قول دہرایا جاسکتا ہے جو ڈاکٹر وحید قریشی نے "مقدمہ شعرو شاعری" کے اپنے مقدمے میں نقل کیا ہے۔ سجاد انصاری کا قول ہے کہ "میں تو اس حالی کا قائل ہوں جس نے مقدمے کے قبل شاعری کی اور شاعری کے بعد مقدمہ لکھا۔" گویا سجاد انصاری شاید یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حسالی کی "شعرو شاعری" میں "مقدمے" کی توجیہات کی جستجو اور ان کے "مقدمے" میں "شعرو شاعری" کی توجیہات کی تلاش بے سود ہے۔ سجاد انصاری نے اگرچہ بات تو پتے کی کہی ہے لیکن ذرا گنگا پھر کر کہنے کا سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ حسالی کی "شعرو شاعری" اور اس کے "مقدمے" کے درمیان مکمل ہم آہنگی کی صورت حال شاید نہیں ہے۔ حالی نے اپنے دیوان میں شامل قطعات اور تصانیف کے سینہ تالیف کی نشان دہی کر دی ہے لیکن ان کی غزلوں کا زمانی تعین بہ اعتبار بنین نہیں کیا جاسکتا۔ حالی کا کہنا ہے کہ انھوں نے "مقدمے" کو لکھنے میں دس سال صرف کیے۔ "مقدمہ شعرو شاعری" کی اشاعت ۱۸۹۳ء میں محل میں آئی۔ گویا انھوں نے لگ بھگ ۱۸۸۳ء میں اس وقت "مقدمہ" لکھنے کا کام شروع کیا جب غالب کو مرے تیرہ برس ہو چکے تھے۔ حالی کی زندگی میں ذہنی تبدیلیوں کے اعتبار سے یہ تیرہ برس بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ "مقدمے" کے آغاز سے قبل ہی دیوانِ حالی کا ایک معتد بہ حصہ وجود میں آچکا تھا۔ تیرہ برس تک اصلاحی تحریک کے ساتھ ذہنی وابستگی اور شاعری اور سماج کے باہمی تعلق پر پوری طرح غور و خوض کے بعد ہی انھوں نے "مقدمہ" لکھنے کا بیڑا اٹھایا ہو گا۔ اور پھر "مقدمہ" لکھنے کے دس برسوں کے درمیان انھوں نے مغربی ادب کے بارے میں جو کچھ پڑھا اس سب کا پور "مقدمے" کی شکل میں سامنے آیا۔ جملہ معترضہ کے طور پر یہاں ایک بات یہ عرض کرنی ہے کہ دیوانِ حالی میں نواب آسان جاہ کی شان میں جو قطعات اور قصیدے شامل ہیں ان کا زمانہ تالیف "مقدمے"

کی تکمیل کے آس پاس کا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ حالی نے ان قصیدوں میں قصیدہ نگاری کے کم و بیش انہی آداب کو ملحوظ رکھا ہے جو اساتذہ کے زمانے سے چلے آ رہے تھے۔ ”مقدمے“ کے مندرجات کا سایہ ان قصیدوں پر اگر ہے بھی تو بس معشوق کے آنچل کے سائے کی طرح ہلکا ہلکا۔ بہر حال پھر بھی یہی بہتر ہوا کہ انھوں نے ”مقدمے“ سے قبل شاعری کی ”شاعری سے قبل“ مقدمہ ”نہیں لکھا ورنہ ہو سکتا تھا کہ ان کی تمام شاعری ”مسدس“ ہی ہو کر رہ جاتی اور حالی کی عظمت کے تمام تراعاتر ان کے باوجود ”مسدس“ کے تعلق سے دیوار پر لکھی ہوئی یہ تحریر تو بہت سوں نے پڑھی ہوگی:

مطلقاً لطف و کیف سے خالی

زندگی ہے مسدس حالی

اس شعر میں اگرچہ شوخی اور شرارت کا عنصر بہت زیادہ ہے لیکن صداقت کی چاشنی کے ساتھ۔

شاہ فقیر الدین حاتم جب ترک ایہام گوئی کی تحریک پر ایمان لائے تو انھوں نے اپنا تمام کلام سوائے ان اشعار کے جن میں اُن کے نزدیک ایہام نہیں تھا ضائع کر دیے اور پھر بچے کچے اشعار کو انھوں نے دیوان زادہ کے نام سے از سر نو ترتیب دیا۔ یہاں اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ایہام ایک معنوی صنعت ہونے کے ناتے ایسے شاعر کے خون میں شامل ہوتا ہے جس نے اُردو فارسی کی شعری روایت کو اپنے اندر پوری طرح جذب کیا ہو۔ حاتم کے بارے میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ وہ ایک ایسے ہی شاعر تھے۔ لہذا ایہام کی جانب حاتم سے منسوب ان کا یہ رویہ کہ اسے باسانی شعر سے نکال پھینکا جاسکتا ہے فن کارانہ نہیں بلکہ میکانیکی ہے اور اس کے ثبوت کے طور پر دیوان زادہ حاتم کے صرف یہ تین شعر حاضر ہیں :

ہر قدم پر سرور پائی ہوئے

جو چلے وہ قامتِ دل جو مرا

کئی فرہاد ہیں جو یا ترے شیریں لب کے
کئی یوسف سے پڑے ہیں تری چاہوں کے بیچ
آج عاشق کے تیئیں کیوں نہ کہے تو دُرُور
واسطیہ ہے کہ موتی ہے تے کان کے بیچ

شعر میں ایہام کے استعمال کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو وہ جہاں
شعری برائے ایہام کہا جائے جیسا کہ ہم دورِ ایہام گویاں کے بیشتر شعراء کے ہاں
دیکھتے ہیں اور دوسری وہ جہاں ایہام برائے شعریت ہو جس کی ایک عمدہ مثال ریاض
نیر آبادی کا یہ شعر ہے :

جام سے تو بر شکن تو بہ مری مہم شکن
سانے ڈھیر ہیں ٹوٹے ہوئے پیالوں کے

حالی نے حاتم کی طرح اپنے دیوان کو دیوان زادہ تو نہیں بنایا اور وہ
بنا بھی نہیں سکتے تھے اس لیے کہ حاتم نے تو دیوان زادہ بنانے کے عمل میں اپنے
ان اشعار کو قلمزد کر دیا تھا جو ان کے نزدیک ایہام کی 'فہوت' سے پُر تھے۔ حالی
کے ہاں معاملہ دوسرا تھا۔ وہ تو اپنے ان اشعار کو اصلاح پسندی کی نئی مجاہدہ کی
چاہت میں عاق کرنا چاہتے تھے جو تغزل اور شاعری کی جان تھے۔ لہذا انھوں نے
اپنے ان اشعار کو دریا برد کرنے کے بجائے ق کی مہر سے داغ کر کے اپنی "شعرو
شاعری" کے مہطل میں ترار رکھا۔ گویا جو صورت حال حاتم کی ترک ایہام گوئی
کی تحریک کے سلسلے میں پیش آئی ویسی ہی صورت کا سامنا حالی کی شاعری کو
اصلاح پسندی کے دور میں تھا۔ یہاں پھر اسی ایہام والی منطق کو دہراتے ہوئے
یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر اصلاح معاشرہ برائے شعر مقصود ہو تو شعر کی حرمت
کو زیادہ خطرہ نہیں لیکن اگر تخلیق شعر بجائے خود برائے اصلاح معاشرہ ہو تو پھر وہ
شاعری نہیں بنتی فیثو ہوگا۔

مقدمہ شعر و شاعری میں حالی نے بنیادی طور پر تین باتیں کہی ہیں جو

اس طرح ہیں :

ایک : نفس شعرون کا محتاج نہیں۔

دو : شاعری میں تخیل مقدم ہے۔

تین : شاعری کو نچرل اور ضابطہ اخلاق کا پابند ہونا چاہیے۔

جن کتابوں میں مشرقی شریات کے موضوع سے بحث کی گئی ہے ان میں شعر کے تعریف عام طور پر جن الفاظ میں کی گئی ہے وہ ہیں — کلام موزوں و متعقبات بالقصہ — یعنی شعر کے لیے تین شرائط مقرر کی گئیں۔ ایک یہ کہ وہ بالارادہ کہا گیا ہو، دوسرے یہ کہ وہ موزوں ہو اور تیسرے یہ کہ وہ متعقبات ہو۔ ان میں سے ہر شرط کا پورا ہونا لازمی قرار دیا گیا۔ حالی کا کہنا ہے کہ شعر پر وزن کی شرط عربوں نے لازم کی ہے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر ممتاز حسین نے اپنی کتاب حالی کے شعری نظریات : ایک تنقیدی مطالعہ میں کہا ہے شعر کے ساتھ وزن کا تصور قدیم یونان میں بھی موجود تھا۔ ارسطو نے تخیل آفرینی کو شعر کی پہلی شرط قرار دیا ہے اور شعر کے موزوں ہونے کو شعر کے لیے مقدم تو نہیں قرار دیا لیکن اسے غیر ضروری بھی نہیں بتایا۔ البتہ وزن کے سلسلے میں ارسطو نے ایک بات یہ ضرور کہی ہے کہ اگر کوئی کلام موزوں اور متعقبات ہے لیکن اس میں قوت تخیل کی کار فرمائی نہیں ہے یا وہ کوئی سائنس کا فارمولا ہے جسے نظم کر دیا گیا ہو تو اسے نظم یا 'ڈرئس' تو کہا جاسکتا ہے شعر ہرگز نہیں۔ ہمیں یاد ہے کہ پرائمری کے درجے میں ہیں جفرانیے کا ایک سبق اس طرح یاد کرایا گیا تھا :

"انک میں انک، پنڈی گھپ، تلا گنگ، نتج جنگ"

اسی طرح کلینڈر کے مہینوں کے بارے میں بھی ہمیں ماسٹر جی نے ایک نظم اس طرح رٹوائی تھی :

تیس دن ستمبر کے	اپریل جون نومبر کے
فروری کے آٹھ اور بیس	باقی سب کے ایک اور تیس
فروری جب یسپ کا آئے	اٹھائیس پر ایک اور بڑھائے

ظاہر ہے مندرجہ بالا دونوں صورتیں صرف نظم کہلانے کی مستحق ہیں شاعری کہلانے کی نہیں۔ اس لیے کہ ان میں تخیل آفرینی کہیں نہیں۔ اس کے علاوہ اگر ہم حالی کے اس قول کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ ”نفس شعرو زن کا محتاج نہیں“ خود حالی کے کلام پر نگاہ ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ شاعری کو بالکل ایک نئی ڈگر پر ڈالنے اور اسے ایک بہت بڑے شن کے تابع بنانے والے اس مجتہد نے اپنے کلام کا کوئی نمونہ ہمارے سامنے ایسا نہیں پیش کیا جو وزن کی احتیاج سے عاری ہو۔ گویا حالی کا کلام ان کے اس قول کی براہ راست نہ ہی بالواسطہ نفی ہے کہ ”نفس شعر وزن کا محتاج نہیں۔ اب جہاں تک نظم اور شعر کے فرق کی بات ہے جس کا تذکرہ اوپر آچکا ہے۔ حالی کی شاعری کا مقصد یہ حصہ ایسا ہے جو موزوں و متقی تو ہے لیکن اس میں وہ تخیل آفرینی نہیں ہے جسے انھوں نے خود شعر کے لیے مقدم ٹھہرایا ہے۔ اس اعتبار سے ”سوس“ کے ایک بڑے حصے کو ہم شعر کہنے کے بجائے صرف نظم کہنے پر ہی اکتفا کریں گے۔ گویا :

تیس دن ستمبر کے

اپریل جون نومبر کے

یا

شریعوں کی اولاد بے تربیت ہے

تباہ اُن کی حالت بُری اُن کی گت ہے

ان دونوں باتوں میں جذبے کا تو یقیناً بڑا فرق ہے باقی شعریت کی سطح پر یہ دونوں باتیں محض نظم کی تعریف سے اوپر اٹھتی نہیں دکھائی دیتیں۔ اب رہی یہ بات کہ ”شاعری کو نیچرل اور ضابطہ اخلاق کا پابند ہونا چاہیے“ تو اس سلسلے میں یہ عرض کرنا ہے کہ شاعری کا ایک ہی وقت میں نیچرل ہونا اور ضابطہ اخلاق کا پابند ہونا شاید ممکن نہیں۔ نیچرل شاعری ضابطوں کی نہیں بلکہ نیچر کے قوانین کے تابع ہوتی ہے اور یہ قوانین اپنا ضابطہ اخلاق خود مرتب کرتے ہیں۔ یہاں

۱۳۰
 ارسطو کے فارمولے کی بنیاد پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نچرل شاعری، شعر ہوتی ہے اور ضابطہ اخلاق کی شاعری محض نظم ہوتی ہے۔ نچرل شاعری کے ضمن میں حالی کی غزل کا یہ مطلع پیش کیا جاسکتا ہے:

اس کے جاتے ہی یہ کیا ہو گئی گھر کی صورت

نہ وہ دیوار کی صورت ہے نہ در کی صورت

اور ضابطہ اخلاق کی مثال ”مسدس“ کے ان دو مصرعوں سے دی جاسکتی ہے:

تن آسانیاں چپا ہے اور آبرو بھی

وہ قوم آج ڈوبے گی گر کل نہ ڈوبی

سائینٹفک سوسائٹی کا قیام ۱۸۹۳ء میں عمل میں آیا۔ حالی کی عمر اس

وقت پچیس سال تھی۔ غالب ابھی زندہ تھے اور تذیر احمد نے اس وقت تک

فساد مبتلا نہیں لکھا تھا۔ اس لیے نئی روشنی سے وہ تھوڑا بہت دوچار تو تھے

لیکن اس سے ان کی شعر و شاعری پر ابھی کوئی آغ نہیں آئی تھی۔ حالی کو

اس زمانے میں غالب اور شیفتہ دونوں سے قربتیں حاصل تھیں لیکن اس طرح

کہ غالب سے ان کو عقیدت اور شیفتہ سے انیت تھی۔ حالی کا مزاج غالب کی

پیچیدہ طبیعت سے زیادہ شیفتہ کے شاعرانہ مزاج سے ہم آہنگ تھا۔ اسی لیے

انھیں شیفتہ کے مقابلے میں غالب کی اصلاح اور شورہ زیادہ پسند نہ آتا تھا۔

۱۸۹۹ء میں غالب کے انتقال کے بعد حالی نے غالب کا مرثیہ لکھا جس میں بھرپور

شعریت شاید اس لیے بھی تھی کہ وہ شغزی یا مسدس کے بجائے ترکیب بند

کی شکل میں تھا اور ترکیب بند کو غزل کی ماں جانی تو کہا ہی جاسکتا ہے۔ اسی

کے بعد سے حالی نے اپنی روش اپنی شروع کر دی۔ ۱۸۷۰ء میں تہذیب الاخلاق

کا اجراء ہوا۔ غالب اور شیفتہ کا سایہ حالی کے سر سے اٹھ ہی چکا تھا۔ انھیں

سرسید تحریک نے اڑی۔ ۱۸۷۲ء میں حالی ملازمت کے لیے لاہور پہنچے۔ محمد حسین

آزاد وہاں دبستان لاہور کی بنیاد پہلے ہی ڈال چکے تھے۔ ڈاکٹر وزیر آغا،

محمین آزاد کے تعلق سے لاہور کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”انھوں نے دہلی سے نقل مکانی کی اور لاہور ایسے شہر میں آکر بود و باش اختیار کر لی جہاں ان کی طبیعت کی جولانی اور شخصیت کی بے قراری کا احاطہ کرنے کے لیے ایک ویسی ہی بنے قرار اور محرک فضا دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ لاہور شہر ازمنہ قدیم ہی سے ان طوفانوں کی زد میں رہا ہے جو تہ نئے قافلوں، طالع آزمائوں اور نئے خبیالوں کو اپنے جلو میں لیے یہاں وارد ہوئے اور پھر یہاں کے ذہنی اور جسمانی انجماد کو بار بار توڑتے رہے۔ اس سے لاہور کے بانیوں کے ہاں دو میلان بطور خاص پروان چڑھے۔ ان میں سے ایک میلان تو خیال آفرینی کا تھا اور دوسرا تاشا پسندی کا..... یہی دو میلان جب ادب میں منتقل ہوئے تو اولاً جذبے پر تخیل کے غلبے اور ثانیاً تمثیل نگاری کی روش کے طور پر نمایاں ہو گئے۔“

(تنقید اور مجلسی تنقید صفحہ ۳۶)

وزیر آغا کے اس بیان میں ہمارے مطلب کی ایک بات جس کا سلسلہ حالی سے ملایا جاسکتا ہے وہ ہے جہاں جذبے پر تخیل کے غلبے کی بات کہی گئی ہے۔ گویا قیام لاہور کے زمانے میں حالی کے ذہن میں یہ خیال جاگزیں ہو گیا کہ شاعری کو جذبات کے اظہار کا ذریعہ نہیں تخیل آفرینی کا آلہ کار ہونا چاہیے۔ لاہور کی ذہنی فضا، کرنل ہارلڈ کی سرپرستی، انجمن پنجاب کے مشاعرے اور ملازمت کے سلسلے میں انگریزی لٹریچر کے اُردو تراجم کی دیکھ بھال کا کام غرض ان تمام چیزوں نے حالی کی اس فکر پر گہرا اثر ڈالا جو شعر و شاعری سے متعلق ایک واضح تنقیدی نظریے کی تلاش میں تھی۔ تنقید نگار حالی اور شاعر حالی کے درمیان ایک بے گناہی کی سی کیفیت شاید اسی لیے پائی جاتی ہے کہ حالی نے شعر کی تاثیر سے بے نیاز ہو کر اپنے تنقیدی تاثرات کو شعر پر منطبق کرنے کی ہم شرع کی تھی۔ بہر حال ان تمام باتوں کے باوجود حالی اپنی

”مسدس“ میں تخیلِ آفرینی کا مظاہرہ کرنے کے مقابلے میں ایک قسم کی شدتِ جذبات سے مغلوب دکھائی دیتے ہیں۔ اس طرح ”مسدس“ کی جذباتی فصاحت میں ”مقدمے“ کی تالیف سے پہلے کا حالی پر تیغ کیوڑ کی طرح بٹھڑکھڑکاتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ ”مسدس“ کا نفسِ مضمون مقصدی، افادی یا اصلاحی تھا اس لیے ”مسدس“ کی شاعری ایک طرف تو اپنی تمام تر شدتِ جذبات کے باوجود ان کی مہر بہ قاف (ق) شاعری کے ہم پلہ نہ ہو سکی اور دوسری جانب خیال پر جذبے کے غلبے کی وجہ سے وہ تخیلِ آفرینی کی شرط کو بھی پوری طرح نبھانے سے قاصر رہی اور اُن عددوں کو صحیح معنوں میں نہیں چھو سکی جہاں کلامِ موزوں اور متقی ہونے کے ساتھ ساتھ شاعری بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ ”مد و جزر اسلام“ ایک تاریخی تصنیف ہونے کے باوجود شاعری ہونے کے بجائے صرف منظوم پند نامہ ہو کر رہ گئی۔ تاہم آج بھی ادب اور سماج کے معاملات پر تنبیہ کی سب سے غور و خوض کرنے والے بعض حضرات جن کے صاحبِ رائے ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں ”مد و جزر اسلام“ کی عظمت کے ثبوت میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ایک صدی گزرنے کے بعد بھی اس نظم کا اطلاق مسلمانوں کے حالی زار پر جوں کا توں ہوتا ہے۔ تو کیا اس بات کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ حالی اپنے ”مقدمے“ کے نقطہ نظر سے شاعری سے جو کام لینا چاہتے تھے اس میں وہ ناکام رہے اور مسلم معاشرہ آج بھی وہیں کا وہیں ہے جہاں وہ ”مد و جزر اسلام“ کی تالیف سے پہلے تھا۔

حالی ایک درد مند دل رکھتے تھے۔ ان کے اندر اجتہاد کی قوت تھی، ان کا ذہن خلاق تھا وہ روشن خیال تھے اور بلا کے انسان دوست بھی اور اسی ناتے وہ پورے انسانی معاشرے کے خیر خواہ تھے۔ ان کے پاس مغربی اقدار کی ادھ کچری واقفیت بھی تھی۔ وہ سماج کی اصلاح چاہتے تھے لیکن ان کے پاس اس اصلاح کو بروئے کار لانے کا ایک ہی وسیلہ تھا — ان کی اپنی شاعری۔ چنانچہ انھوں نے اسی کو دلوں پر لگا دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی شاعری سے سید احمد خاں کی تو عاقبت سدھر گئی لیکن اردو شاعری کی تاریخ جس عاقبت کا نام ہے وہاں حالی جنت میں

جانے کے بجائے اعراف ہی میں پڑے رہ گئے۔

بہر حال ان تمام باتوں کے باوجود حالی کو اردو کا پہلا پروٹسٹنٹ نقاد کہا جاسکتا ہے جو اس اعلان کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے آگے بڑھے تھے:

مال ہے نایاب پر گاہک ہیں اکثر بے خبر
شہر میں کھول ہے حالی نے دکان سب کے الگ

مقدمہ شہر دشامی کے نام سے انھوں نے بھاپ کا انجن ایجاد کیا تھا اس پر ان کے زمانے میں بڑی لے دے ہوئی۔ کیتھک حسرت موہانی نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ لکھنؤ والے ان پر الگ چڑھ دوڑے لیکن یہ ڈفالی "مستعل مزاجی کے ساتھ اپنے موخت پر ڈٹا رہا۔ چنانچہ اس کا ایجاد کیا ہوا بھاپ کا یہ انجن آج برقی ریل گاڑیوں میں بدل چکا ہے۔ ۵۵

(بقیہ مابعد جدید ادب)

گستاخو! پیر نے خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ ایک ایسا ناول لکھنا چاہتا ہے کہ جو کسی موضوع پر مبنی نہ ہو اور مابعد جدید ادب غلو بیر کی اس خواہش کی تکمیل ہے۔ لیکن اس بات کا اعادہ بھی ضروری ہے کہ مابعد جدیدیت کی text, texture اور textuality سے بے محابہ دلچسپی کسی مثبت اقدار کے فقدان کا بھی اشاریہ ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ بات ضرور غور طلب ہے اور منکر دل اور نظریہ سازوں کے لیے لمحہ فکریہ بھی ہے۔

گو مابعد جدید ادب تقض کی مانند اپنی راہ سے بار بار پیدا ہونے کی قوت رکھتا ہے، پھر بھی یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ ادب ناقول اور عاملوں کے خواب کی تعبیر تو ضرور ہے لیکن قاری کے لیے محض ایک خواب ہے۔ ۵۵

حالی: معاشرتی اصلاح کا تصور

منظر، مہدی

خواجہ الطاف حسین حالی اسی صدی کی ساتویں دہائی کے اواخر تک مسلمانوں کے مجموعی مسائل اور مسلم معاشرے میں اصلاحات کی ضرورت سے واقف ہو چکے تھے۔ اس کا اندازہ انٹی ٹیوٹ گزٹ میں سید احمد خاں اور ان کے کام کے عنوان سے ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئے ان کے مضمون کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ اس مضمون میں حالی سے سرسید کے اصلاحی منصوبوں اور سرگرمیوں کو مسلمانوں کے حق میں مفید قرار دیتے ہوئے نہ صرف ان سے اتفاق کیا ہے بلکہ ان کی حمایت بھی کی ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں اس امر کا اظہار بھی کیا کہ سرسید کے اصلاحی منصوبوں سے متعلق ان کا یہ رویہ غیر جانب دارانہ ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو اس قسم کی سرگرمیوں میں شرکت اور تعاون کا مشورہ بھی دیا۔ اس کے بعد کی دہائی میں وہ سمجھ کی سطح پر زندگی کے حقائق سے زیادہ قریب آئے اور مسلم معاشرے کو درپیش مسائل کے بارے میں ان کا ذہن بھی صاف ہونے لگا۔ پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور کی ملازمت کے دوران ان کی نظروں میں مشرقی اور بالخصوص فارسی ادب کی قدر و قیمت کم ہونے لگی۔ مشرقی ادبیات کی وقعت کے کم ہونے کا اظہار ہندوستان

مسلم اشراف کی تہذیب و ثقافت اور اس کی فرسودگی سے افتراق کا اعلان تھا۔ بک ڈپو کی ملازمت کا زمانہ ان کی دانش ورانہ زندگی کا ایک اہم موڑ ہے۔ اسی دوران وہ انگریزی ادب، ادب کے مغربی نظریات، طرز فکر اور خیالات سے پہلی بار متعارف ہوئے جس کی بنا پر وہ ادب میں سادگی اور حقیقت پسندی پر زور دینے لگے۔ اسی زمانے میں انجمن پنجاب کے زیر اہتمام منعقد کیے گئے موضوعاتی مشاعروں میں نظمیں پڑھنا ادب میں سادگی اور حقیقت کی ضرورت کی غمازی ہے اور عورتوں کی اصلاح کی خاطر جالس النساء تحریر کرنا اس دور میں مسلم عورتوں کی حیثیت سے بے اطمینانی کا اظہار ہے۔ ۱۸۷۹ء میں سرسید کی تحریک پر حالی کے مشہور و معروف مسدس ”مد و جزر اسلام“ لکھنے کا مقصد مسلمانوں کو، ان کے ماضی کی ”عظمت“ کی یاد دلانے، حالی کی غفلت سے بیدار کرنا اور مستقبل میں ترقی کے لیے ان کے اندر قوت عمل پیدا کرنا تھا۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے نصف آخر کے نوآبادیاتی ماحول میں مسلمانوں کی پست حالت سے افسردہ تھے۔ اس نظم میں اسلام کے طور سے قبل یعنی ”زمانہ جاہلیت“ سے ۱۸۷۹ء تک کی ایک تاریخ اپنے مخصوص مقصد کے تحت پیش کی گئی ہے اور کافی طمطراق کے ساتھ مسلمانوں کے عروج کا قصیدہ اور ان کے زوال کا مراثیہ لکھا گیا ہے۔

حالی کے نزدیک مسلمانوں کے مجموعی زوال کا بنیادی سبب ان کی معاشی پستی ہے جس کا ذمے دار دیگر چیزوں کے علاوہ مذہب کی غلط سمجھ ہے۔ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں میں رائج اسلام کی اصطلاح کی خاطر اس کی اصل روح کو پیش کرنے اور اس کو ترقی کے مطابق ثابت کرنے کے لیے ایک بہت ہی بڑا مضمون الدین یسر کے عنوان سے اسی سال تہذیب الاخلاق میں شائع کیا۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حالی کے ذہن میں انیسویں صدی کی آٹھویں دہائی کے اواخر تک مسلم معاشرے کی تشکیل نو کا خاکہ مرتب ہو چکا تھا اور وہ ان شعبہ ہائے زندگی کی نشان دہی کر چکے تھے جو اصلاح کے متقاضی تھے۔

حالی نے محسوس کیا کہ مسلمانوں پر ادبار کی گھٹا چھائی ہوئی ہے اور ان کی سماجی اور اخلاقی حالت بالکل پست ہو چکی ہے۔ مسلم معاشرے میں رائج غلط قسم کے رسم و رواج، تعصب، جدید علوم و فنون سے بے گانگی اور بے زاری، رائج مذہب کی کورانہ تقلید، مذہب کا غلط تصور، عورتوں کے بُرے عقائد اور توہمات جیسی ترابیاں اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہیں۔ جو چند امراء ہیں وہ قوم کی فلاح کی طرف سے بے پروا ہیں اور علماء جن کی حیثیت سماج میں مذہبی رہنماؤں کی ہے، ہوا کا رخ نہیں پہچانتے۔ گویا یہ وہ سوچ تھی جس کے ساتھ حالی اپنا اصلاحی سفر شروع کرتے ہیں۔ اس وقت کے زوال آلودہ مسلم معاشرے کا نقشہ حال نے اپنی مسدس میں پیش کیا ہے۔ اس کا آغاز وہ اس طرح کرتے ہیں :

پستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھے اسلام کا گر کر نہ ابھرنا دیکھے
مانے نہ کبھی کہ مد ہے ہر جز کے بعد دریا کا ہمارے جو اترنا دیکھے

اب مسدس کے بند دیجیے :

گھٹا سر پہ ادبار کی چھا رہی ہے فلاکت سماں اپنا دکھلا رہی ہے
نحوت پس و پیش منڈلا رہی ہے چپ و راست سے یہ صدا آرہی ہے
کہ کل کون تھے آج کیا ہو گئے تم
ابھی جب گئے تھے ابھی سو گئے تم

ہر اس قوم غافل کی غفلت وہی ہے تنزل پہ اپنے قناعت وہی ہے
مٹے خاک میں پر رعونت وہی ہے ہوئی صبح اور نوابِ راحت وہی ہے
نہ افسوس انھیں اپنی ذلت پہ ہے کچھ
نہ رشک اور قوموں کی عزت پہ ہے کچھ

یہ گملا ہوا جب کہ چشمہ صفا کا گیا پھوٹ سر رشته دین ہڈا کا
رہا سر پہ باقی نہ سایہ ہما کا تو پورا ہوا عہد جو تھا خدا کا

کہ ہم نے بگاڑا نہیں کوئی اب تک

وہ بگاڑا نہیں آپ دنیا میں جب تک

زُخروت رہی اُن کی قائم نہ عزت گئے چھوڑ ساتھ ان کا اقبالِ دولت
ہوئے علم و فن اُن سے ایک ایک رخصت مٹیں خوبیاں ساری نوبت بہ نوبت

رہا دین باقی نہ اسلام باقی

اک اسلام کا رہ گیا نام باقی

پھر اک باغ دیکھے گا اُبھڑا سراسر جہاں خاک اڑتی ہے ہر سو برابر
نہیں تازگی کا کہیں نام جس پر ہری ٹہنیاں جھڑ گئیں جس کی جل کر
نہیں پھول پھول بھل جس میں آنے کے قابل
ہوئے روکھ جس کے جلانے کے قابل

جہاں زہر کا کام کرتا ہے باراں جہاں آکے دیتا ہے رو ابر نیماں
تردد سے جو اور ہوتا ہے دیراں نہیں راس جس کو خزاں اور بہاراں

یہ آوازِ بہیم وہاں آرہی ہے

کہ اسلام کا باغ دیراں یہی ہے

بہت آگ چلوں کی شلگانے والے بہت گھاس کی گٹھریاں لانے والے
بہت در بہ در مانگ کر کھانے والے بہت فاتے کر کر کے مرجانے والے

جو پوچھو کس کان کے ہیں وہ جو ہر

تو نکلیں گے نسلِ ملوک اُن میں اکثر

انھیں کے بزرگ ایک دن حکمراں تھے انھیں کے پرستار پیر و جواں تھے
یہی ماسن عساجز و ناتواں تھے یہی مرجعِ وِلم و اصغہاں تھے

یہی کرتے تھے ملک کی گلہ بانی

انھیں کے گھروں میں تھی صاحبِ قرانی

یہ لے قوم اسلام! ہجرت کی جا ہے کوشا ہوں کی اولاد دردِ گردا ہے
جسے نیسے افلاس میں مبتلا ہے جسے دیکھیے مفلس و بے نوا ہے
نہیں کوئی اُن میں کمانے کے قابل
اگر ہیں تو ہیں ماہم کھانے کے قابل

مالی نے مسلمانوں کو ان کی حالت سے آگاہ کرنے کے لیے ان کے سامنے
جو تصویر پیش کی وہ ایسے انخاص کی تھی جن کے آبا و اجداد ہندوستان میں حکمران
رہ چکے تھے، جن کے ہاتھوں میں ملک کی باگ ڈور تھی اور پیر و جوان جن کی تصدیق
خوانی کرتے تھے۔ لیکن آج ان کے زوال کا عالم یہ تھا کہ وہ چلوں کی آگ سُلگاتے
تھے، گھاس کی گٹھریاں ڈھوتے تھے، در بہ در بھیک مانگتے تھے اور فاقہ کرتے تھے۔
اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے حالات کے بدلنے کے ساتھ خود کو نہیں بدلا اور زمانے
کے تقاضے کے مطابق علم و ہنر حاصل نہیں کیا۔ مگر یہ تصویر عام غریب مسلمانوں کی
نہیں تھی کیوں کہ یہ مثال نہیں بن سکتے تھے۔ اس قسم کی تصویر دکھانے کا یہ مقصد
تو تھا ہی کہ مسلمان، حکمران طبقے سے تعلق رکھنے والے ہم مذہب کی ہجرت ناک
حالت دیکھ کر نصیحت حاصل کریں لیکن اس کے علاوہ یہ طبقاتی رویے کا اظہار
بھی تھا۔ حالی کے علاوہ سرسید، نذیر احمد اور شبلی نے بھی اس طبقے کے زوال
کا رونا روایا ہے۔ ان تمام دانش وران کا تعلق طبقہٴ اشرافیہ سے تھا۔ وہ اسی
طبقے سے خود کو وابستہ کرتے تھے اور اسی طبقے کی اصلاح کے لیے کوشاں بھی تھے۔
بہر حال حالی نے بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کو ہوشیار کرتے ہوئے کہا کہ
برانی تہذیب و تمدن کی بنیادیں ہل چکی ہیں۔ پیرانے علوم و فنون ازکارِ رفتہ
ہو چکے ہیں اور اگلے زمانے میں جو چیزیں باعثِ افتخار تھیں اب بے وقعت خیال
کی جاتی ہیں۔ انھوں نے محسوس کیا کہ نئے رسم و رواج، نئے اصول و ضوابط، نئی
تہذیب و تمدن اور نئے علوم و فنون کا راتِ فائم ہو چکا ہے۔ حالی کی بڑی خوبی یہ
ہے کہ انھوں نے معاشرے میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں کو نہ صرف محسوس کیا

بلکہ مسلمانوں کو بھی ان سے باخبر کیا تاکہ وہ بدلتے ہوئے معاشرے میں موثر
رول ادا کر سکیں :

یہ ہے کروٹ ایک مدت سے زلزلے نے بدل
را اس تھا اگلوں کو جو موسم گیا کب کا نکل
جو تمدن کی عمارت تھے گئے اسلاف چھوڑ
آگیا ہے اس کی بنیادوں میں سترائے نخل
کام کے ہیں اب نہ دنیا میں ہنران کے ذہن
اور بکار آمد زمانے میں ہے کس ان کا ذہل
ہیں نئی ریس، نئے آئیں، نئی ہے چال ڈھال
اور نئے علم و ہنر کا ہے جس دھڑکے عمل
حالی کا خیال تھا کہ تبدیلی ناگزیر ہے اور اس سے منفر ممکن نہیں۔ اس لیے
مسلمانوں کو بدلے ہوئے حالات کے مطابق عمل کرنا چاہیے ورنہ پھٹتا وہی ان کے
ہاتھ آئے گا۔ اس لیے وہ ان کو اپنی نصیحت پر کان دھرنے کا مشورہ دیتے ہیں :

زمانہ دیر سے چلتا رہا ہے اے مسلمانو !
کو ہے گردش میں میری غیب کی آواز پہچانو
سُنے ہوں گرنہ معنی "لا تسبوا اللہ" کے تم نے
تو اب سن لو کہ ہوں میں شانِ ربانی مجھے مانو
وہ ناصح اور ہوں گے جن کا کہنا ٹل بھی جاتا ہے
اگر میری نہ مانو گے تو پچھتاؤ گے نادانو
مری بازی کا منصوبہ گیا کب کا پلٹ یارو
خیر تم کو بھی ہے کچھ اے مری چالوں سے بیگانو
وہ سماجی تبدیلیوں پر نہ صرف گہری نظر رکھتے تھے بلکہ بقا اور ترقی کی خاطر بدلتے
ہوئے حالات کے ساتھ موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے فلسفے کے علمبردار بھی

تھے۔ اسی فلسفے کے پیش نظر انھوں نے مسلمانوں کو جاگیردارانہ نظام کے خاتمے اور سرمایہ داری کی آمد سے آگاہ کیا جس میں جاگیردارانہ ٹھٹھا، روایتی علوم و فنون، بے ہنری اور تن آسانی کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی بلکہ وہ جدید علم و ہنر سے لیس اور محنت و مشقت کرنے والے اشخاص ہی کا زمانہ تھا :

گئے وہ دن کہ ثروت باپ دادا چھوڑ جاتے تھے
بس اب ثروت ہے مزدوروں کا حصہ ہے تن آسانی

گئے وہ دن کہ لاکھوں بے ہنریاں عیش کرتے تھے
ہوا ہے بے ہنر صیفا بھی اب مشکل، مری مانو

مٹے ہو جس ہنر اور فن پر تم وہ مٹنے والے ہیں
یہ سودا کب تک اسے شمع سسکے گا، ہی کے پروانو

بھرا بکھے ہو جس گھر کو نہیں دیار واں کوئی
کہاں بیٹھے ہو تم اسے خانہ دیراں کے دربانو

نصیحت میری مانو اب بھی اپنی ہٹ سے باز آؤ
بھری جس دقت دیکھو میری چون تم بھی پھر جاؤ

ان کا یقین تھا کہ اگر بدلے ہوئے حالات میں مسلمان خواب غفلت میں پڑے رہے تو وہ زندگی کے ہر میدان میں پیچھے رہ جائیں گے۔ اسی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا ہی کافی نہیں جانا بلکہ ان کو ترقی کی راہ بھی دکھانا ضروری سمجھا۔ انھوں نے جو راہ دکھائی وہ جدید زمانے کے تقاضوں کی تکمیل کی سمت جاتی تھی۔ اس سلسلے میں انھوں نے کسی قسم کی مخالفت نہیں کی یا کسی مصلحت کو جگہ نہیں دی کیونکہ وہ ایک کھلا ذہن رکھتے اور رد و قبول کے قائل تھے۔ یہی سبب ہے کہ انھوں نے اپنی تہذیب و تمدن کے ان غلط پہلوؤں کی تنقید کی جو ان کے نزدیک مقتضائے وقت کے خلاف تھے اور ساتھ ہی مغربی تہذیب و تمدن کے ان عوامل کو سراہا جن کے متعلق ان کا خیال تھا کہ وہ مغرب کی ترقی کے ضامن تھے اور مسلم معاشرے کی

تہذیب و تمدن میں بھی مثبت رول ادا کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی کا یہی وہ بنیادی فلسفہ تھا جس کی بنیاد پر وہ ہوا کا رُخ پہچان کر ترقی کی راہ پر چلنے کا درس دیتے تھے:

زمانے کا دن رات ہے یہ اشارا کو ہے آشتی میں مری یاں گزارا
نہیں پروی جن کو میسری گوارا بچے ان سے کرنا پڑے گا کنار

سدا ایک ہی رُخ نہیں ناؤ چلتی

چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی

حالی نے اپنے انہی خیالات کو اپنے مضمون "زمانہ" میں یوں پیش کیا :

مبارک ہیں وہ جنہوں نے اس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال
کو نگاہ میں رکھا۔ جدھر کو وہ چلا اس کے ساتھ ہو لیے اور جدھر اس نے
رُخ پھیرا اُس کے ساتھ پھر گئے۔ گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جڑے
میں جاڑے کی تیاری کی... بد نصیب ہیں وہ جنہوں نے اس کی پروی
سے جی پُرایا...

... جو لوگ دنیا میں آکر کامیابی کا پورا پورا استحقاق حاصل کر گئے

وہ وہی تھے جنہوں نے مقنغلے وقت کو ہاتھ سے جانے نہ دیا اور جیسا

زمانہ دیکھا ویسے بن گئے۔^{۱۳}

حالی کا اس فلسفے میں ایسا پختہ یقین تھا کہ وہ ہر اُس شخص سے قطع تعلیق
کرنے کو تیار تھے جو زمانے کا ساتھ نہیں دینا چاہتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جس نے
زمانے کی رفتار کے قدم سے قدم ملا کر چلنا نہیں سیکھا وہ ترقی کی منزل کو نہیں پاسکتا:
جس کو کہتے ہیں زمانہ، وہ ہے شانِ کبریا

اس کے وعدے ہیں امٹ اس کی وعیدیں ہیں اٹل

جو چلے منزلِ گہر دنیا میں چال اس کے خلاف

رفتہ رفتہ اس کی چالوں نے دیا ان کو کچل^{۱۴}

حالی ایک بالکل عام اور نہایت ہی آسان سی بات یہ کہنا چاہتے تھے کہ

ہندوستانی مسلمانوں نے جن اقدار کو عزیز جان کر اپنے سینے سے لگا رکھا تھا وہ زمانے کے تقاضے اور تہذیب و ترقی کے خلاف تھے اور اگر وہ خود کو مہذب دیکھنا اور ترقی کی راہ پر قدم رکھنا چاہتے ہیں تو انھیں اپنے اندر ان اقدار کو جگہ دینی ہوگی جو زمانے کے مطابق ہیں، مالی نے ہندوستانی مسلم معاشرے میں موجود کاہل اور سستی، عیش و عشرت، فضول خرچی اور گداگری پر طنز کیا، عورتوں کی بدعقیدگی، ان میں رائج بُرے رسم و رواج اور توہمات پر افسوس ظاہر کیا، ان چیزوں کو مانع تہذیب و ترقی خیال کیا اور مذہب کے غلط تصور کی اصلاح پر زور دیا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اقتصادی پستی کے سبب ہی مسلمانوں کے اندر دنیا کی تمام برائیاں موجود ہیں کیونکہ جب کوئی معاشرہ اقتصادی طور پر پس ماندہ ہو جاتا ہے تو اس کے طور طریقے، اخلاق و عادات، رسم و رواج اور تہذیب و معاشرت سب کچھ پس ماندہ ہو جاتے ہیں۔ لیکن متاثر غور بات یہ ہے کہ انھوں نے تہذیبی اور معاشرتی پس ماندگی کی اسلامی تعبیر نہیں یا اس کا سبب عذاب الہی نہیں قرار دیا بلکہ اس کی مادی توجیہ پیش کی اور کہا کہ اس کا سبب اقتصادی پس ماندگی ہے۔ وہ کسی بھی معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو اہم خیال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اخلاقی، تہذیبی اور معاشرتی پس ماندگی دور کرنے کے لیے مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے پر زور دیا اور اخلاص کو تمام برائیوں کی جڑ خیال کیا:

سلاکت جسے کہیے اُمّ الجسراہم نہیں رہتے ایماں پہ دل جس سے قائم
بناتی ہے انسان کو جو بہائم مصلیٰ ہیں دل جس سے نہ صائم

وہ یوں اہل اسلام پر چھارہی ہے

کہ مسلم کی گویا نشانی بھی ہے

کہیں مکر کے گر سکھاتی ہے ہم کو کہیں جھوٹ کی لو لگاتی ہے ہم کو
خیانت کی چالیں بھگاتی ہے ہم کو خوشامد کی گھاتیں بتاتی ہے ہم کو

فصل جب یہ باقی نہیں کارگردہ

تو کرتی ہے آخر کو در یوزہ گردہ

انھوں نے مسلمانوں کو "فضول خرچی اور اسراف" سے بچنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ "جس قوم میں افلاس ہو اس میں نخل اتنا بد نما نہیں جتنا اسراف"۔

حالی سے کہا ہم نے کہ ہے اس کا سبب کیا

جب کرتے ہو تم کرتے ہو صرف کی مذمت

لیکن بخلان آپ کے سب اگلے سخن در

جب کرتے تھے کرتے تھے بخلوں کو ملامت

اسراف بھی مذموم ہے پر نخل سے کم تر

ہے جس سے کہ انسان کو باطبع عداوت

حالی نے کہا رو کے نہ پوچھو سبب اس کا

یاروں کے لیے ہے یہ بیاں موجب وقت

کرتے تھے بخلوں کو ملامت سلف اُس وقت

جب قوم میں افراط سے تھی دولت و ثروت

وہ جانتے تھے قوم ہو جس وقت تو مگر

پھر اس میں نہیں نخل سے بدر کوئی خصلت

اور اب کہ نہ دولت ہے نہ ثروت ہے نہ اقبال

گھر گھر پر ہے بھایا ہوا افلاس و فلاکت

ترغیب سخاوت کی ہے اب قوم کو ایسی

پرداز کی ہے جیونٹیوں کو جیسے ہدایت^{۱۶}

حالی نے مسلمانوں کی قسمت پرستی اور کاہلی کو طنز کا نشانہ بنایا، ان کو

"محنت" کرنے کی تلقین کی اور قوت عمل اور محنت سے کام لینے کا درس دیا کیونکہ

محنت و مشقت اور عمل بہیم ہی سے ترقی ممکن ہے۔^{۱۷} ان کے نزدیک عملی قوت

دالوں سے وہ لوگ مراد ہیں "جو زمانے کی رفتار کے موافق نہ صرف باتوں سے

بلکہ کاموں سے قوم کے لیے خود نمونہ بن کر اس کو ترقی کی طرف مائل کریں" اس کی

توجیہ انھوں نے اس طرح کی :

... معاشرت میں جو خرابیاں ان کو نظر آئیں، صرت اُن کی بُرائی اور مذمت کرنے ہی پر اکتفا نہ کریں بلکہ خود اُن کو ترک کر کے قوم کے لیے ایک مثال قائم کریں۔ سناش کے وہ جائز ذریعے جو عوام کی اکثر جماعتوں کی تھجک دور کریں۔ تجارت کے وہ اصول جن کے ذریعے سے کم مقصور آدمی بھی بڑی بڑی تجارتیں کر سکتے ہیں، ان پر خود کار بند ہو کر قوم میں تجارت کا چرچا پھیلایں۔ اسی طرح ترقی کی ہر شاخ میں خود کچھ کر کے دکھائیں تاکہ اور لوگ بھی ان کی دیکھا دیکھی وہی رستہ اختیار کریں جو تعلیم ترقی کی جڑ ہے، اس کی اشاعت میں دم سے، قدم سے، دم سے، قلم سے غرض ہر طرح کوشش کریں!

ان کا پختہ یقین تھا کہ جب تک مسلم معاشرے کی اقتصادی حالت بہتر نہیں ہوتی اس کی تہذیب و ترقی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اسی غرض سے انھوں نے مسلمانوں کو تجارت، دوکان داری اور صنعت و حرفت اختیار کرنے کی نصیحت کی اور نوکری کو ان پر ترجیح دی۔ ان کے نزدیک تجارت نہ صرف دولت و ثروت اور ترقی کا ذریعہ ہے بلکہ تہذیب الاخلاق بھی ہے!۔ حالی نے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے اقتصادی بنیاد کو نہایت اہم خیال کیا۔ ساتھ ہی انھوں نے تمام عقائد و نظریات اور سماجی اداروں کی اہمیت سے بھی صرف نظر نہیں کیا کیونکہ نہ صرف بنیاد ڈھانچے کو متاثر کرتی ہے بلکہ ڈھانچہ بھی بنیاد پر اثر انداز ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان دونوں میں تعامل ہوتا ہے اور اس عمل میں دونوں ایک دوسرے سے متاثر بھی ہوتے ہیں۔ حالی نے مسلم معاشرے میں رائج تعصب کو مانع اصلاح و ترقی کا خیال کیا۔ اُن کے نزدیک مسلمانوں کا یہ تعصب ہی تھا جو ان کو دیگر قوموں کی خوبیوں کو قبول کرنے اور اپنے معاشرے میں رائج بُرائیوں کی تنقید کرنے سے باز رکھتا تھا اور اسی وجہ سے وہ اپنے معاشرے کی برائیوں کو بھی صحیح سمجھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے

مسلمانوں سے کہا کہ وہ تعصب اور تنگ نظری کو ترک کریں، اپنا ذہن و نظر کشادہ کریں اور دوسری ترقی یافتہ قوموں کی خوبیوں کو اختیار کریں۔ انھوں نے محسوس کیا کہ کوئی بھی قوم خود میں مٹ کر اور اپنے ورثے پر فخر کر کے اپنی اصلاح اور ترقی نہیں کر سکتی اس کے لیے دوسری قوموں سے ثقافتی لین دین ضروری ہے۔ حالی نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ مسلمان تعصب کی وجہ سے اپنی جہالت کو علم سمجھ کر خوش تھے۔ سدس کا ایک ٹکڑا دیکھیے جس کا ذیلی عنوان تعصب ہے۔ نظم کے اس حصے میں مسلم معاشرے میں رائج تعصب اور تنگ نظری کا نقشہ حالی نے یوں پیش کیا :

تعصب کہ ہے دشمنِ نوبِ انساں بھرے گھر کیے سیکڑوں جسے دیراں
ہوئی بزمِ غرور جس سے پر نیاں کیا جس نے فرعون کو نذر طواغیاں

گیا جوش میں بولہب جس کے کھویا

ابو جہل کا جس نے بٹرا ڈبویا

وہ یاں اک عجب بھیس میں جلوہ گر ہے چھپا جس کے پرے میں اس کا ضر ہے
بھرا زہر جس جسم میں سرسبز ہے وہ آبِ بہت ہم کو آتا نظر ہے

تعصب کو اک جزو دیں سمجھے ہیں ہم

جہنم کو خسلدِ بریں سمجھے ہیں ہم

ہمیں داعطوں نے یہ تعلیم دی ہے کہ جو کام دینی ہے یا دنیوی ہے

مخالفت کی ریں اس میں کرنی بُری ہے نشاںِ غیرتِ دین حق کا یہی ہے

اغلاف کی الٹی ہر اک بات سمجھو

وہ دن کو کہے دن تو تم رات سمجھو

اسی لیے انھوں نے ڈھانچے کی سطح پر بھی مسلمانوں کے تمام شبیہ ہائے زندگی کو متعصانے وقت اور عقل کی کسوٹی پر پرکھا اور ان کو اپنی اصلاح کا مرکز بنایا اور علم و ہنر، حرکت و عمل اور محنت و مشقت کو مسلم معاشرے میں رائج بُرائیوں کا مدلا و خیال کیا۔ حالی نے معاشرتی اصلاح میں مولویوں اور داعطوں کے رول کو مسترد نہیں کیا بلکہ اسے بہت اہم

قرار دیا کیوں کہ اس عہد میں مذہب غالب نظر یہ تھا اور کوئی بھی دنیوی کام کرنے سے قبل مذہب سے جواز ڈھونڈا جاتا تھا اور چونکہ معاشرے میں مولوی اور واعظ کی حیثیت مذہبی لیڈر کی تھی اور عوام انہی کی باتوں پر کان دھرتے تھے اس لیے حالی نے معاشرتی اصلاح میں ان کے رول کو نہایت اہم خیال کیا۔ وہ معاشرے کے مذہب و رسم و رواج کی اصلاح میں مذہب اور مذہبی شخصیات کے رول کو اہم اس لیے بھی گردانتے تھے کہ ان کے پیش نظر نمونے کے طور پر آریہ سماج کی تحریک تھی جس کے مبران بہت سی ایسی قدیم رسوم کے ترک کرنے میں کامیاب ہوئے۔۔۔ جن پر مذہب کا گہرا رنگ پڑھا ہوا تھا اور جن کا موقوف ہونا بظاہر محال معلوم ہوتا تھا۔ اس لیے انھوں نے نہ صرف علماء اور واعظین کو اصلاح معاشرہ اور مذہب کا کام سونپا بلکہ وہ خود بھی اس کی جانب مائل ہوئے اور مقتضائے وقت کے موافق مذہب اسلام کی تعبیر و تفسیر پیش کی۔

مذہب اسلام کے عقائد و نظریات کو حالی کی درست کرنے کی کوشش بدلتے ہوئے معاشی حالات (اقتصادی بنیاد) سے ان کی مطابقت تھی اور بیک وقت اسلام کے تقاضوں میں کوئی اعتدال پسندانہ ترسیم مسلم معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو بہتر بنانے کی کوشش تھی۔ اس طرح حالی نے بنیاد اور ڈھانچہ دونوں سطح پر معاشرے کی اصلاح کا خیال ظاہر کیا اور خود اس کی طرف توجہ کی۔

حالی نے مسلمانوں سے کہا کہ وہ ان اقدار کو ترک کریں جو اسلام کی روح اور تعلیمات کے خلاف، جدید اقدار کو قبول کرنے کی راہ میں حائل اور مانع ترقی ہیں اور ان اسلامی اقدار کو اختیار کریں جو خالص، سادہ اور ترقی کے موافق ہیں۔ ان کی پوری مذہبی تاویل میں یہ بات کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ اسلام نہایت ہی آسان مذہب ہے، اس میں حرکت و عمل پر زور ہے اور یہ دنیاوی تہذیب و ترقی کا ضامن ہے مسلمانوں کی تہذیب و ترقی سے حالی کا بنیادی سروکار ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان مہذب قوموں جیسی تہذیب اختیار کریں اور ترقی کی راہ پر چلیں۔ ▲▲

حواشی اور حوالے

- ۱۔ ”تیسرا خاں اور ان کے کام“۔ کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اول (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء)
- ۲۔ بیانِ حالی، ایضاً، صفحہ ۳۳۹
- ۳۔ حالی نے ان مشاعروں میں ”برکھارت“، ”نشاطِ امید“، ”مناظرہ رحم و انصاف“ اور ”مُحبِ وطن“ کے عنوان سے چار نظمیں پڑھیں۔ ایضاً، صفحات ۳۴۰-۳۳۹۔ ان چاروں نظموں کے لیے دیکھیے کلیاتِ نظمِ حالی، جلد اول (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء) صفحات ۳۴۱-۳۴۰
- ۴۔ مجالس النساء (نئی دہلی، مکتبہ جاسم لیبٹ، ۱۹۷۱ء) یہ پہلی بار ۱۸۷۴ء میں شائع ہوئی تھی۔
- ۵۔ سرسید اس کے بارے میں حالی کو لکھتے ہیں: بے شک میں اس کا محرک ہوا اور اس کو میں اپنے اُن اعمالِ سنہ میں سمجھتا ہوں کہ جب خدا پرچھے گا کہ تو کیا لایا؟ میں کہوں گا کہ حالی سے مدرسہ نکھو لایا ہوں اور کچھ نہیں۔ خدا آپ کو جزائے خیر دے اور قوم کو اس سے فائدہ بخشے۔ مسجدوں کے اماموں کو چاہیے کہ نمازوں میں اور خطبوں میں اس کے بند پڑھا کریں... میں نہیں چاہتا کہ اس مدرسہ کو جو قوم کے حال کا آئینہ دار اور ان کے ماتم کا مرئیہ ہے، کسی تید سے متعبد کیا جاوے۔ جس قدر چھپے اور جس قدر مشہور ہوا اور لڑکے ڈنڈوں پر لگاتے پھریں اور رٹیاں مجلسوں میں طبلے سازنگی پر گادیں، قوال درگاہوں میں گادیں، حال لانے والے اس بچے حال پر حال لادیں، اسی تدریج کو زیادہ خوشی ہوگی۔ میرا دل تو چاہتا ہے کہ دہلی میں ایک مجلس کروں جس میں تمام اشعار ہوں اور رٹیاں نچاؤں، مگر وہ رٹیاں بھی مدرسہ لگتی ہوں، سرسید بنام حالی موردِ شتم۔ ۱۸۷۹ء۔ مکتوبات سرسید (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۹ء) صفحات ۳۱۳-۳۱۲۔
- ۶۔ ”مد و جزرِ اسلام“۔ کلیاتِ نظمِ حالی، جلد دوم (مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء) صفحات ۹۸-۹۹ - ۸۹ - ۸۸ - ۵۸ - ۵۷
- ۷۔ ”شکریہ والی رام پور“۔ ایضاً۔ صفحات ۲۵۲-۲۵۱
- ۸۔ یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: لا تسبوا الدہر فان الدہر ہو اللہ

یعنی زمانے کو برا نہ کہو کیونکہ وہ بھی شیون الہی میں سے ایک نشان ہے۔ دیکھیے نظم ”مسلمانوں کی تعلیم“ پر نگاہ حاشیہ، ایضاً، صفحہ ۲۱۸۔

۹۔ مسلمانوں کی تعلیم، ایضاً۔

۱۰۔ انگریزوں کی آمد سے پہلے کے ہندوستانی معاشرے کے کردار کی توجیہ کے لیے جاگیردارانہ نظام کی اصطلاح پر مورتوں کے درمیان لمبی بحث ہو چکی ہے جو ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ اس لیے مناسب اور متفقہ اصطلاح کی غیر موجودگی میں، اور آسانی کے خیال سے، اس اصطلاح کو یہاں استعمال کیا جا رہا ہے۔

۱۱۔ مسلمانوں کی تعلیم، کلیات نظم حالی، جلد دوم، صفحات ۲۱۹-۲۱۸۔

۱۲۔ تمدن جزر اسلام، صفحہ ۹۶

۱۳۔ زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ۔ کلیات نثر حالی، جلد اول، صفحات ۱۱۳-۱۱۴

۱۴۔ تشکر، والی رام پور، صفحہ ۲۵۲

۱۵۔ تمدن جزر اسلام، صفحہ ۹

۱۶۔ جس قوم میں انداس ہو اس میں نخل اتنا بدتما نہیں جتنا اسراف۔ کلیات نظم حالی، جلد اول، صفحہ ۱۸۹۔ اسی مضمون پر ان کی ایک دیگر نظم دیکھیے :

ایک مسرف نے یہ مسک سے کہا کب تک لے ناواں یہ جہل دزر

تو جویوں دکھتا ہے دولت جوڑ جوڑ ہے سدا دنیا ہی میں رہنا مگر؟

ہنس کے مسک نے کہا لے سادہ لوح زر لٹا مارا لگاں اور اس قدر

آج ہی گویا نصیب دشمنان آپ کا دنیا سے ہے ورم مفسر

”اسراف“۔ کلیات نظم حالی، جلد اول، صفحہ ۲۰۰

اس سے ملکر ان کی ایک نظم بعنوان ”فضول خرچی کا انجام“ بھی دیکھیے :

سر پہ راہ کے بیٹھا تھا اک گدا لے ظریف جہاں سے ہو کے گزرتے تھے سب صنیر و بکیر

ہر اک سے ایک درم مانگتا تھا بے کم و بیش سخی ہو اُس میں کہ مسک، غریب ہو کہ امیر

فضول خرچ تھا بستی میں ایک دولت مند کہ جس کا تھا کوئی اسراف میں مشبہ نہ نظیر

ہوا جو ایک دن اس راہ سے گزر اس کا
کہا فقیر نے گو اپنی یہ نہیں عبادت
پہ لوں گا آپ سے میں پانچ کم سے کم دینار
یہی اللہ تھے رہے تو آپ کو بھی
سودت ہے یہی لینے کا خود بدولت سے
درم اک اس نے بھی چاہا کہ مجھے غریب فقیر
کو لیں درم سے زیادہ کسی سے ایک فقیر
کو دولت آپ کی پاتا ہوں میں زوال پذیر
ہماری طرح سے ہونا ہے اک روز فقیر
دکھائے دیکھے پھر اس کے بعد کیا تقدیر
"فصل نثری کا انجام"۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۹۳

۱۴۹
محنت ہی کے پھل ہیں یا ہر اک دامن میں
موسے کو ملی نہ قوم کی چو یا نی
محنت ہی کی برکتیں ہیں ہر خرم میں
جب تک نہ چسپائیں بکریاں مدین میں
"محنت"۔ کلیات نثر حالی۔ جلد اول صفحہ ۲۳۱

تیمور نے اک مورچہ زیر دیوار
آخر سربام لے کے پیپا تو کہا
دیکھا کہ چڑھا دانے کو لے کر سوار
شکل نہیں کوئی پیش ہمت و خوار
"ہمت"۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۳۰

بہرہ و قدریہ کی بحث و تکرار
جو کم ہمت تھے ہو گئے وہ مجبور
دیکھا تو نہ تھا کچھ اس کا مذہب پہ مدار
جو باہمت تھے بن گئے مختار
"کم ہمتی"۔ ایضاً

۱۵۰ "ہم جیتے ہیں یا مر گئے"۔ کلیات نثر حالی۔ جلد اول۔ صفحات ۲۱۳-۲۱۲

۱۵۱ تجارت کا اثر عقل اور اخلاق پر"۔ ایضاً۔ صفحات ۲۴۲-۲۴۸

۱۵۲ "مد و جزا اسلام"۔ صفحات ۱۱۲-۱۱۱

۱۵۳ "ہماری معاشرت کی اصلاح کیونکر ہو سکتی ہے؟"۔ کلیات نثر حالی۔ جلد اول۔ صفحہ ۲۵۸

۱۵۴ ایضاً۔ صفحہ ۲۵۷

نذیر احمد کا تصور اصلاح معاشرہ اور ابن الوقت

ظفر اسلم

نذیر احمد نے انیسویں صدی کے معاشرے کی تشکیل جدید کی کوششوں میں دیگر تصانیف کے ساتھ ساتھ اپنے ناولوں کو بھی وسیلہ بنایا ہے۔ مراۃ العروس (۱۸۶۹ء) بناۃ العرش (۱۸۷۲ء)، توبۃ النصوح (۱۸۷۳ء)، فسانۂ مبتلا (۱۸۸۵ء) اور آیامی (۱۸۹۱ء) ان سب ناولوں کا مقصد مجموعی طور پر فرسودہ خیالات کو رفع کرنا اور نئے تقاضوں کے تحت داخلی رویوں میں تبدیلی پیدا کرنا تھا۔ دوسری طرف وہ ناول ہیں مثلاً ابن الوقت (۱۸۸۸ء) اور رویائے صادقہ (۱۸۹۳ء) کہ جن کے ذریعے وہ انگریزی تعلیم اور تہذیب کے زیر اثر فروغ پانے والے جدید تہذیبی رویوں کے غلبے کو روکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کش مکش کا ایک مستقل سلسلہ سامنے آتا ہے۔

ابن الوقت ۱۸۸۸ء میں شائع ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دہلی کالج طالب علموں کی ایک ایسی جماعت پیدا کر چکا تھا جو منقولات کی جگہ مقولات کو ترجیح دینے لگے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی نے مسلمانوں کا رہاسہا بھرم بھی توڑ دیا تھا۔ ان حالات میں مسلم دانش ور دل کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جس نے جدید علوم کے حصول اور انگریزی حکومت کی خیر خواہی میں ہی اپنی عافیت سمجھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے حالات کا بغور مطالعہ کر کے یہ سمجھ لیا تھا کہ اس وقت انگریزی ہندوستان

کی سیاسی ابتری کو دور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھیں یقین تھا کہ ان کی عہدِ سہلی کی تہذیب اب فرسودہ ہو چکی ہے اور نئے زمانے کے معاشی، سیاسی اور ذہنی تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی اس لیے کہ ان کو انگریزوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کر کے ان سے وہ جدید تہذیب سیکھنی چاہیے جس کی بدولت انھوں نے ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے۔^۱

نذیر احمد اپنے عہد کے مسلم معاشرے کے ایک نہایت حساس فرد تھے۔ انھیں اس بات کا احساس بہت پہلے ہو چکا تھا کہ اگر ایک طرف مغربی علوم ہمارے لیے خیر و برکت کا ذریعہ ہیں تو دوسری طرف مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثرات ہمارے تہذیبی تشخص کے لیے خطرہ بنتے جا رہے ہیں۔ نذیر احمد کا خیال تھا کہ "...مسلمان مسلمان رہیں یعنی باپ دادا کے مذہب کے وضع کے پابند ہوں، دور سے الگ پہچان لیں کہ مسلمان ہیں اور پھر ان کے دلوں میں زمانہ حال کے مطابق ترقی کی گدگدی پیدا کی جائے۔" چنانچہ ابن الوقت کی تصنیف سے تقریباً دس سال قبل موعظہ حسنہ ۱۳۶۸ھ سے ۱۳۷۹ھ کے درمیان کے خطوط کا مجموعہ کے آخری خط میں انھوں نے انگریزی تہذیب تمدن کی خرابیوں کو عیاں کیا ہے۔ اس خط میں انھوں نے اپنے مخصوص نقطہ نظر سے انگریزی تہذیب و تمدن کی جن بُرائیوں کی نشان دہی کی ہے وہ ہے انگریزوں میں اختلاطِ باہمی کی کمی، عورتوں کی بے پردگی، انگریزی لباس، میز کرسی پر کھانا، شراب نوشی، فضول خرچی اور لامذہبیت۔ وہ لکھتے ہیں،

"ان کو (انگریزی خوال طبقہ) ہم میں ایک ہی عیب سمجھتا ہے کہ ہم انگریزوں کی طرح طرزِ تمدن کیوں نہیں اختیار کرتے۔ انہی کی طرح مکان میں رہیں، انہی کے سے کپڑے پہنے، انہی کی طرح کھائیں پیئیں، انہی کی طرح عورتوں کو آزاد کر دیں کہ ہڑو گلیاں باہر لڑیں پھریں۔ گویا ان دانش مندوں کے نزدیک دنیاوی عروج ان کی طرزِ تمدن کی وجہ سے ہے۔"

فکر ہر کس پر قدر ہمت اوست

ارے عقل کے دشمنو! انگریزوں کی وہ صفیں ہی دوسری ہیں جو

ان کی ترقی کا سبب ہوئی ہیں۔ محنت، جفاکشی، تفتیش و تلاش،

استقلال، ضبط اوقات، علوم جدیدہ میں توکل، قومی اتفاق۔

غور سے دیکھا جائے تو سوائے عورتوں کی بے پردگی کے جو ناول کے بنیادی نفس مضمون سے

باہر کا مسئلہ تھا، نذیر احمد نے ابن الوقت میں ان ہی موضوعات پر روشنی ڈالی ہے جو

ان کے حواس کو نہ صرف مجروح کرتے ہیں بلکہ ناول کے تھکے کی ترتیب میں براہ راست

معاذ بھی ہوئے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ نذیر احمد صرف جدید علوم کے حامی ہی نہیں تھے، بلکہ

انھیں "فی زماننا رزق کی ڈول" بھی قرار دیتے تھے مگر انگریزی تہذیب ان کے نزدیک

مستحسن نہ تھی۔ ہر چند کہ انھیں اس بات کا علم تھا کہ قرآن و حدیث میں اہل کتاب

کے ساتھ نہ صرف طعام و قیام بلکہ نکاح تک جائز ہے اور ابن الوقت میں انھوں

نے قرآن کے حوالے سے اس کی تائید بھی کی ہے مگر انگریزی تہذیب کی اندھا دھند

تقلید سے پیدا ہونے والی معاشرتی خرابیوں پر انھوں نے کڑی تنقید بھی کی۔ ان کے

نزدیک اس تقلید سے انگریزی خوال طبقہ مغربی علوم کی روح تک رسائی کی بجائے

انگریزوں کی وضع داریوں تک محدود ہوتا جا رہا تھا جب کہ نذیر احمد کے نزدیک ظاہری

وضعاریوں کی تقلید نفع بخش ہونے کے بجائے نقصان دہ تھی۔ ایک طسرت تو

معاشرے میں ذول جیسے شریف النفس تھے جن کا مقصد حکومت کی بہبود کے لیے

ہندوستانیوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا کرنا تھا جو ذہنی طور پر انگریز پرست ہو۔ چنانچہ

وہ ایک جگہ کہتا ہے :

"رفارم جس کی ضرورت ہندوستانیوں کی ترقی کے لیے ہے اس

کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہندوستانیوں کو انگریز بنایا

جائے، 'خوراک میں' پوشاک میں، زبان میں، طرز تمدن

میں 'خیالات میں' ہر ایک چیز میں "۲

دوسری طرف شارب جیسے لوگ تھے جو ہندوستانیوں کو انگریزی دماغ میں دیکھ کر خار کھاتے تھے اور ان کی ترقی کے راستے میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے۔ گویا دونوں صورتوں میں ہندوستانیوں کا ہی نقصان ہوا۔ لہذا نذیر احمد نے ان دونوں صورتوں کی نفی کی ہے۔

انگریزی تہذیب کی تقلید کی مخالفت کے پس پردہ نذیر احمد کے پیش نظر ہندوستانیوں کی معیشت بھی تھی۔ انگریزوں کے استحکام کے بعد ہندوستانیوں خصوصاً مسلمانوں کی معاشی صورت حال دگرگوں ہونے لگی تھی اور ۱۸۵۷ء کے بعد تو صورت ناگفتہ بہ ہو گئی۔ مگر دوسری طرف چند ایک انگریزی تعلیم یافتہ اور انگریز حکومت کے حمایتی خوش حال تھے جنہوں نے انگریزی تہذیب کی تقلید کے پیچھے "خرج کا ڈر" کھول رکھا تھا۔ نذیر احمد اس سے نالاں نظر آتے ہیں اور اسے فضول خرچی سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن الوقت میں کہتے ہیں :

"ابن الوقت نے خرج کا ڈر باکھول دیا تھا جس نسبت سے اس کی آمدنی بڑھی تھی۔ اگر اسی نسبت سے خرج بھی بڑھتا تو چنداں خرج کی بات نہ تھی اس پر اس نے بیٹے کے ساتھ چادر کے باہر پاؤں پھیلا دیے۔۔۔ بچے کو انگریز بننے کی دھن میں اتنی بھی خبر نہ تھی کہ سر پر کتنا قرض لدا چلا جا رہا ہے۔"

اس طرح کے خوش حال لوگوں کی پیروی معاشرے کا ہر فرد کرنے لگا تھا جس نے ذرا بھی انگریزی کی شہ بد حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ یہ تقلید معاشرے میں معاشی بحران کی ایک وجہ بننے لگی تھی۔ اس سلسلے میں نذیر احمد کا رد عمل قابل غور ہے :

"اس کی (ابن الوقت) دیکھا دیکھی کچھ ایسی ہوا چلی کہ مسلمانوں کے نوجوان لڑکے جنہوں نے انگریزی پڑھ لی تھی یا جو گھر سے قدرے آسودہ تھے تباہی کے ٹپھن سیکھتے چلے جاتے تھے۔"

نذیر احمد کی نظر شروع ہی سے مسلمانوں کی اقتصادی حالت پر رہی ہے۔ ان کے نزدیک ہم میں لاکھ میلوں کا ایک میب تو ہے منطقی اور منطقی بھی لازم کے دس نسلوں تک وضع ہوتی نظر نہیں آتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے تصانیف کے علاوہ عملی اقدام بھی کیے تھے۔ ابن الوقت میں ابن الوقت اپنی طویل تقریر میں ہندوستانیوں کی معاشی ابتری کا جائزہ لیتا ہے۔ نذیر احمد انگریزی تعلیم کو محض سرکاری ملازمت کا ذریعہ نہیں بنانا چاہتے بلکہ وہ تجارت اور صنعت و حرفت پر زور دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مسلمانوں کو خوش حالی نوکری سے نہیں نصیب ہونے والی۔ ابن الوقت کو کہتے ہیں کہ ”اول سرے سے تو تم نے یہی غلط سمجھا کہ سرکاری نوکریوں سے مسلمانوں میں خوشحالی آجائے گی؟“ انگریزی تہذیب کے زیر اثر بردان پڑھنے والے مسلم نوجوانوں کی عقلیت پسندی نے اپنی روایات اور مذہبی اعتقادات پر سوالیہ نشان لگانے شروع کر دیے تھے۔ ہر چند کہ نذیر احمد نے بھی دلی کالج کی آزاد فضا میں سانس لی تھی۔ جس کے نتیجے میں ان کی طالب علمی کا زمانہ مذہب کی رو سے تہذیب کا زمانہ گزرا ہے۔ مگر وہ کبھی مذہب کی طرف سے بے بہرہ نہیں ہوئے۔ ان کے نزدیک ”تعمیل احکام شریعت میں مداخلت کرنا بے دینی نہیں بلکہ بے دینی سے مراد یہ ہے کہ مطلق دین و مذہب کو لغو اور خیالِ احمقانہ سمجھا جائے۔ نذیر احمد نے بے دینی کے اسی نظریے کو ابن الوقت میں عیاں کیا ہے۔ اس ناول میں انھوں نے اپنے مذہبی موقف کے اظہار کے لیے ایک الگ باب ”مذہب اور عقل“ کے عنوان سے قائم کیا ہے۔ اس باب میں وہ عقل کی اہمیت کا اقرار کرتے ہوئے کہتے ہیں ”بلاشبہ مبداء فیاض نے ظاہری باطنی جتنی قوتیں دی ہیں سب میں عقل بڑی زبردست ہے۔“ لیکن وہ مذہب کو محکوم عقل بنانا نہیں چاہتے کیوں کہ ان کے نزدیک عقل انسان کی دوسری قوتوں کی طرح محدود اور ناقص ہے۔ ابن الوقت اور حجۃ الاسلام کے مذہبی مباحثے کی بنیاد یہی عقل ہے۔ ابن الوقت تمام مذہبی امور کو عقل کی کسوٹی پر کستا

ہے جب کہ حجۃ الاسلام کے لیے دین کی سرحد میں آگے بڑھنے کے لیے چراغ عقل کا گل کرنا اور آفتاب جہاں تاب وحی کو ہادی اور راہ نما قرار دینا لازمی ہے۔ ابن القوت اور حجۃ الاسلام کے مابین ہونے والے مذہبی مباحثے حفظانِ صحت سے شروع ہو کر خدا کے وجود تک پہنچتے ہیں۔ درمیان میں جبر و قدر، شیطان، اسرار الہی کی تلاش، دنیا کا اسباب عالم ہونا، اور خدا کے رحم و کرم ہونے کے مباحث آتے ہیں۔ ابن القوت تمام باتوں کو عقل کی بنیاد پر پرکھتا ہے۔ دراصل حجۃ الاسلام کے پردے میں خود نذیر احمد پوشیدہ ہیں اور مغربی تعلیم و تہذیب کے زیر اثر لامذہبیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ وہ علوم جدیدہ سے واقفیت کے باوجود اپنے طرزِ مسائرت اور مذہبی عقائد پر کسی طرح کا قصور برداشت نہیں کرنا چاہتے۔

ناول کے آخری حصے میں نذیر احمد نے اس وقت کے سیاسی حالات کے متعلق بھی مسلمانوں کے رویے پر تنبیہ کی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کانگریس کا قیام (۱۸۸۵ء) عمل میں آچکا تھا اور دو تین برسوں میں اس نے اپنے پر پرے نکالنے شروع کر دیے تھے اور روز بروز اس کے مطالبات حکومتِ وقت سے بڑھتے چلے جا رہے تھے۔ مگر نذیر احمد کے نزدیک مسلمانوں کا کانگریس میں شریک ہونا ان کی تباہی کا باعث ہوتا اس لیے ان کے خیال میں مسلمانوں کے لیے ریاست اے زیادہ اہم تعلیم کا حاصل کرنا تھا۔ انھیں یقین تھا کہ ”قوم تو جب سنبھلے گی اگر سنبھلنا تقدیر میں لکھا ہے تو تعلیم ہی سے سنبھلے گی“۔ سرسید کی طرح نذیر احمد نے بھی کانگریس کے اس مطالبے کی مخالفت کی کہ ہندوستان میں بھی سول سروس کا امتحان شروع کیا جائے۔ اول تو نذیر احمد کے خیال میں ہندوستانی اس بات کے اہل ہی نہیں تھے کہ وہ حکومت کی ذمہ داری سنبھال سکیں۔ دوسرے یہ کہ ان کے نزدیک بنگالی اور دوسرے انگریز خاں تھے بھی تو وہ محدودے چند تھے۔ اس کے برعکس ان کا خیال تھا کہ تعلیم یافتہ طبقہ سرکاری نوکریوں کے بجائے صنعت و حرفت کی

وطن متوجہ ہوتا کہ ہندوستان کا خام مال انگلستان جانے کے بجائے ہندوستان میں استعمال ہو اور ہمیں اپنی ہی چیزوں کو چھو گئے اور پچھنے داموں پر خریدنا نہ پڑے۔ تیسرے یہ کہ ان کے نزدیک "نوکریاں کم خواہ تھوڑی اور اس پر ایک دنیا ہے کہ ستو بانڈھ کر پیچھے پڑی ہے۔ بنیے، بقال، ٹھٹھیرے، کبرے، کنجڑے، بھٹیاریے، انگریز کے شاگرد پیشہ، یہاں تک کہ سائیس کے گراسٹ جن کی ہفتاد ہشت میں بھی کوئی اہل قلم ہوا ہی نہیں، نوکری کی دھن میں مدرسوں میں پڑھ رہے ہیں۔ بس نوکریوں سے کیا فلاح ہونی ہے؟" کانگریس کے متعلق نذیر احمد، سرسید کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ ابن الوقت انیسویں صدی کا واحد ناول ہے جس میں مغربی تہذیب کے زیر اثر پنپنے والے معاشرے کی خرابیوں کی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ نذیر احمد کی دور بینی اور ان کے اپنے تصور اصلاح معاشرہ کی ایک روشن مثال ہے۔ ۷۷

حواشی

- ۱۔ ڈاکٹر سید عابد حسین۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ ترقی اردو بورڈ نئی دہلی، ۱۹۸۰ء صفحات ۲۹-۱۲۸
- ۲۔ نذیر احمد۔ ابن الوقت۔ مکتبہ جامعہ ملیٹہ۔ نئی دہلی، ۱۹۹۱ء، صفحات ۳۱۰
- ۳۔ (ابن الوقت کے سارے حوالے اسی کتاب سے ہیں)
- ۴۔ نذیر احمد۔ موعظ حسنہ۔ مجلس ترقی ادب لاہور۔ سنہ اشاعت ندارد، صفحہ ۲۱۴
- ۵۔ نذیر احمد۔ ابن الوقت، صفحہ ۱۰۱
- ۶۔ ایضاً، صفحات ۸۵-۱۸۴
- ۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۶
- ۸۔ نذیر احمد، موعظ حسنہ، مجلس ترقی ادب لاہور، سنہ اشاعت ندارد، صفحہ ۲۱۳

بقیہ شبلی کا سفر نامہ مصر کے آخر میں، صفحہ ۱۸۴ پر

شبلی : اپنے عہد کے پس منظر میں

کوثر مظہری

انگریزی حکومت کے تسلط سے پہلے ہندوستان میں کئی اصلاحی تحریکیں شروع ہوئیں۔ مذہبی تصورات کی تردید پر بالخصوص زور دیا گیا۔ اس نوع کی تحریکوں سے جنہیں منسوب کیا جاتا ہے۔ ان میں حضرت شاہ ولی اللہ شاہ عبد العزیز محدث دہلوی، مولانا سید احمد بریلوی، مولانا کرامت علی جوہری، مولانا عبدالحی، مولوی محمد اسماعیل پانی پتی اور دیگر شخصیتوں کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے وطن کے چپے چپے پر انس و محبت اور دعوت و تبلیغ کا علم بلند کیا۔ اسی زمانے میں انگریزی تعلیم کو ہندو دھرم کے رہنما بسر و چشم قبول کر رہے تھے جب کہ مسلم قوم اور اس کے رہنماؤں نے اس انگریزی تعلیم کی مخالفت کی۔ راجہ رام موہن کے بارے میں عزیز احمد لکھتے ہیں :

”راجہ رام موہن رائے اس جماعت کے پہلے رہنما تھے اور جس مذہبی اصلاح کا انھوں نے آغاز کیا۔ وہ پہلی اصلاحی تحریک تھی جو مسیحی اثرات اور انگریزی تعلیم کے ذریعے مغربی خیالات سے جاری ہوئی۔“
راجہ رام موہن رائے کے علاوہ گوپال کرشن گوکھلے اور رانا ڈے نے ”پرار تھنا سماج“ کی تشکیل کی۔ سماجی دیا نند سرسوتی نے آریہ سماج کی بنیاد رکھی اور ویدک دھرم

کا پرچار کیا۔ نثری دام کرشن نے "دام کرشن شن" کے ذریعے مشرق اور مغرب کے تہذیبی اور تعلیمی عناصر و عوامل کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں میں بھی دھیرے دھیرے ایک نامعلوم سی کیفیت پیدا ہو رہی تھی اور ان کے دلوں میں بھی کش مکش کی جگہ تہذیب و تمدن اور جدید تعلیم کی روشنی ہونے لگی تھی۔ البتہ کچھ کڑے قسم کے مسلمانوں نے نئی روشنی کو گمراہ کن سمجھا مگر اسی عہد میں سرسید کی شخصیت سامنے آئی۔ سرسید سلطنتِ مغلیہ کی زوال پذیر سی، انگریزی حکومت کے استحکام اور مسلم قوم کی تعلیمی بے چارگی و پس ماندگی کو اچھی طرح سمجھ رہے تھے۔ ان کی ادبی و تعلیمی تحریک نے اس وقت کے ذہین اور قابلِ زعمائے قوم کو متاثر کیا۔ مولانا الطاف حسین حالی اور شبلی کے نام بھی اس زمرے میں آتے ہیں۔ شبلی نے تاریخ نگاری و سیرت نگاری اور مقالہ نگاری میں اپنی خداداد صلاحیت سے کئی اہم آثار چھوڑے جیسے: "سفرنامہ المامون"، "الجزیرہ"، "الغزالی"، "اورنگ زیب عالمگیر"، "سوانح عمری مولانا روم"، "الکلام الفاروق"، "سیرت النعمان اور مقالات شبلی وغیرہ۔

شبلی کو ان کے والد جناب شیخ حبیب اللہ صاحب اکتوبر ۱۸۸۱ء میں لے کر علی گڑھ گئے جہاں مہدی حسن انٹرنس کر رہے تھے۔ شبلی نے سرسید کے لیے ایک عربی قصیدہ لکھ لیا تھا جسے سن کر سرسید بہت متاثر ہوئے تھے جو بعد میں اخبار علی گڑھ گزٹ کے شمارہ مورخہ ۵ اکتوبر ۱۸۸۱ء میں شائع ہوا۔ اس ملاقات کے بعد شبلی اور سرسید بہت قریب ہو گئے اور آگے چل کر مولانا شبلی علی گڑھ میں عربی کے اسٹنٹ پروفیسر بھی ہو گئے۔ وہ اس کالج کی سیاسی اور سماجی فضا سے بہت متاثر ہوئے۔ اس کا اندازہ ان کے اس موقف سے لگایا جاسکتا ہے:

حضرات! یہ سچ ہے کہ اگر میری زندگی کا کوئی حصہ علی یا قسلی
زندگی قرار پا سکتا ہے تو اس کا آغاز اس کی نشوونما اس کی ترقی
اس کی نمود اس کا امتیاز جو کچھ ہوا ہے اسی کالج سے ہوا ہے۔ ۲

علی گڑھ میں رہ کر شبلی کو قومی اور ملی دونوں قبیلین کے قریب جانے اور ان کے اندر

بھانپنے کا موقع ملا۔ صبح اُسیدہ اسی زمانے کی مشہور نظم (مثنوی) ہے۔ اس میں ایام ماضی کی
 کروٹیں بھی ہیں اور اس دور کی زبوں حالی بھی، تہذیب و تمدن کی شکست و رنجیت کا
 پر تو بھی ہے اور ثقافتی ڈھانچے کے ٹوٹنے بکھرنے کی اندوہناک داستان بھی۔ چند اشعار
 پیش کیے جاتے ہیں :

وہ قوم کہ جان تھی جہاں تھی جو تاج تھی فرق آسمان کی
 تھے جس پہ نثار فتح و اقبال کسریٰ کو جو کر چسکی پامال
 وہ نیزہ خوں فشاں کہ چہل کر ٹھہرا تھا فرانس کے جگر پر
 زوال آدہ معاشرہ اور آپسی منافقت پر شبلی کا تاثر یوں ہے :

اپنی تو ہمیں نہ کچھ خبر تھی اوروں کے عیوب پر نظر تھی
 لڑ پڑتے تھے بات بات میں ہم دُوبے تھے تعصبات میں ہم
 برپا تھے وہ مسجدوں میں نقضے دیکھے نہ سُنے کبھی کسی نے
 شبلی جس عہد میں جی رہے تھے اس کے تقاضے اور سُنی روشنی پر وہ کچھ اس طرح
 اظہار خیال کرتے ہیں :

کچھ نہ ذرا کدقت کیا ہے ؟ کس سمت زمانہ چل رہا ہے
 اب صورت ملک دیں نئی ہے اسلاک نئے، زمین نئی ہے
 لیکن نقش زمین رہے ہم بیٹھے تھے جہاں وہیں رہے ہم

شبلی سرسید کی تحریک کی کوراز تقلید نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے نظریات کو
 عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد تسلیم کرتے تھے۔ خود شبلی کی تعلیم و تربیت قدیم طرز پر
 ہوئی تھی مگر وقت اور اوضاع نے اُن کے اندر قدیم و جدید افکار کا ایک خوبصورت
 امتزاج پیدا کر دیا۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ اگر مسلم قوم جدید تعلیم سے بے بہرہ
 رہ گئی تو رفتہ رفتہ اُسے گردِ راہ بنادے گی۔ اس امر کی تصدیق و توثیق یصلح الدین
 عبدالرحمن کے اس قول سے ہوتی ہے :

”وہ تو عربی مدارس میں بھی انگریزی پڑھانے کے کوشاں رہے، فرماتے

کو اگر علماء انگریزی جانتے ہوتے تو کیا کچھ نہیں اسلام کی خدمت کر سکتے تھے؟

علی گڑھ کالج خالصتاً جدید علوم و فنون کا مرکز بنا ہوا تھا جہاں ہندو مسلم انگریز ہر فرقے کے اساتذہ تھے۔ اس فضا سے شبلی نے اپنے آپ کو کچھ اس طرح ہم آہنگ کر لیا کہ پروفیسر آرٹلڈ اور دوسرے انگریز اساتذہ مولانا موصوت کے تحقیقی ذہن اور فزہ زوہلی اور تاریخی کاموں سے مرعوب ہوتے رہے۔ کالج کے ایام پروفیسری میں شبلی نے یہاں کے ماحول کو اہل علم کی آماج گاہ بنا دیا تھا۔ مولانا حالی بھی اکثر یہاں آتے رہے۔ محمد علی مرحوم، مولوی عزیز مرزا، خواجہ غلام الثقلین مرحوم اور مولوی عبدالحق اسی ماحول کے پروردہ ہیں۔ ان کی تصنیفات و تالیفات کا یہ عالم تھا کہ اکثر تصنیف تین چار ہفتے میں ختم ہو جاتی تھی اور دوسرے ایڈیشن کی نوبت آ جاتی تھی۔ اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کے رشحاتِ قلم نے علی گڑھ کالج کو مالی تعاون بھی عطا کیا۔ سید سلیمان ندوی کا بیان ملاحظہ کریں جس سے شبلی نعمانی کی عظمت کا پتہ چل سکے گا:

”... ان کی نظر کیسی غائر اور ان کا علم کیسا وسیع، ان کے خیالات کیسے بلند، ان کا ذہن کیسا تیز، ان کی تحریر کیسی پر زور، ان کا بیان کیسا صاف اور ان کی تحقیق کیسی عالمانہ ہے وہ ہمارے زمانے کے پہلے مصنف ہیں جنہوں نے اپنی تالیفات میں فصاحت بیان اور سلاست عبارت اور لٹریچر کی تمام خوبیوں کے ساتھ اعتدال اور بے تعصبی اور انصاف کا لحاظ رکھا۔۔۔ اخبار و روایات کے صدق و کذب کے دریافت کرنے کا راستہ بتایا۔۔۔“

مگر ان تمام خوبیوں کے باوجود آخر کون سے اسباب تھے کہ مولانا شبلی سرسید کے مخالف ہوتے گئے اور ایک وقت یہ بھی آیا کہ سید محمود کے زمانے میں وہ کالج سے رخصت ہو گئے؟ سرسید کے قریب رہ کر بھی شبلی اُن کے نظریات سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ سرسید کو مختلف النوع تاویلات، ہم پہنچا دیتے مگر خود الگ ہو جاتے۔

سرسید عیسائیوں کی گردن مروڑی ہوئی مرغی کو جائز قرار دیتے تھے، شبلی کہتے تھے کہ بے شک اہل کتاب کا کھانا اور ذبیحہ حلال ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ حرمت اسلام میں سے نہ ہو، سرسید دعا کی قبولیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس طرح اور بھی کئی اسباب ظاہری و باطنی تھے جن کی بنا پر شبلی اور سرسید میں اختلاف پیدا ہوتا گیا۔

میرزا آں اسلام میں حضرت عمرؓ کی سوانح قلمبند کرنے کو سرسید پسند نہیں کرتے تھے۔ الفاروق کے وجود میں آنے سے پہلے ہی منشی سراج الدین احمد نے ۱۹۸۳ء میں سیرۃ الفاروق کے نام سے ایک کتاب لکھ دی۔ شبلی اس سے بد دل ہوئے جس کے لیے سرسید نے صفائی پیش کی اور اخیر میں شبلی کے الفاروق لکھنے کے عزم صمیم پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔

... اور ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولوی شبلی الفاروق نہ لکھیں۔ ہم مولوی شبلی سے اصرار کر رہے ہیں کہ اپنا سفر نامہ ختم کرنے کے بعد الفرائی یعنی لائف آف امام غزالی لکھ دیں۔... خدا ان کو توفیق دے کہ ہماری بات کو مانیں۔ اس کے بعد جو خدا کو منظور ہو وہ کریں، لیکن اس کے بعد بھی انھوں نے الفاروق لکھیں تو ہم اس وقت ان کو کہیں گے جو کہیں گے۔^۵

مگر شبلی کے اندر جو علمی تحقیق اور مادہ تحریر نہاں تھا اس کا اقتضا یہ بھی تھا کہ الفاروق جیسی کتاب لکھی جائے۔ تمام تر مصروفیات، ملازمت اور اتفاقی موانع کے باوجود یہ کتاب ۱۸۹۲ء سے شروع ہو کر ۱۸۹۸ء میں مکمل ہو گئی۔ اس کے پہلے ہی جب مولانا شبلی سفرِ ارم سے واپس آئے تھے تو سرسید نے ایک طالب علم سے انگریزی میں خط لکھو اگر حکومت فرنگ کو بھجوا یا تھا اور شبلی جیسے نابینا روزگار کو خطاب سے نوازنے کی سفارش کی تھی۔ آخر کار شبلی کو شمس العلماء کا خطاب جنوری ۱۸۹۲ء میں تفویض کیا گیا۔ سرسید نے اسے مشہر کر کے کالج کی مقصد براری کا کام بھی لیا۔ اس وقت مولانا شبلی کی عمر

پینتیس چھتیس سال تھی۔ مگر وہ وقت بھی آیا کہ مولانا کے تعلقات انگریزوں سے خراب ہوتے گئے۔ پان اسلام ازم کا ہوا یورپ کے ماحول پر چھایا ہوا تھا۔ انگریزوں کو تنک ہو گیا کہ مولانا اسی پان اسلام ازم کے داعی بن کر ہندوستان واپس آئے ہیں۔ شبلی کے ساتھ جاسوس بھی لگائے گئے اور کدورت اتنی بڑھی کہ انھیں سلطان ترکی سے جو تمغہ عہدی بطور نشانِ محبت ملا تھا، وہ چوری ہو گیا۔ اس وقت سرسید سے بھی اختلاف بڑھ رہے تھے۔ دراصل سرسید انگریزوں کو بہت قریب رکھنا چاہتے تھے اور اسی لیے کالج میں مسلمان بچوں کی تربیت کا کام بھی انگریزوں کو دے رکھا تھا جس کی وجہ سے ان کے خاص معادن اور دوست مولوی یسوع اللہ خاں بھی برہم ہو گئے تھے۔ سرسید کی طبیعت کا خاتمہ تھا کہ وہ اپنی ہر بات پر آمنا و صدقنا کہلوانا چاہتے تھے۔ حیاتِ جاوید میں مولانا حاتی نے اس میلان طبع کی طرف اشارہ بھی کیا ہے :

”اس میں شک نہیں کہ سید احمد خاں بالکل ایک ڈسپانک طبیعت کے آدمی تھے، اس خصلت کو چاہو اُن کے بُرے کاموں کی بنیاد سمجھو اور چاہو ان کے اخلاقی عیوب میں شمار کرو، بہر حال یہ خصلت ان میں ضرور تھی۔“ ۲

انگریزی تعلیم کا چرچا عام تھا اور شبلی نے بھی اس تعلیم کی وکالت کی تھی مگر سرسید کے نظریے اور شبلی کی فکر میں بڑا فرق ہے۔ شبلی نے ایک تفسیر میں کہا تھا :

”یہ بات کہ قوم کو انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم نہایت ضرورت ہے، ایک ایسا دعویٰ ہے جو اپنے ثبوت میں دلیل کا بہت کم محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمدانی، ملکی، تمدنی، اخلاقی غرض ہر ایک طرح کی ترقی انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم پر موقوف ہے۔“ ۳

مولانا سید احمد خاں کے بارے میں سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ مسٹر بک (پرنسپل کالج) نے اپنی شاطرائہ چال سے سرسید کے دل میں یہ بٹھادیا تھا کہ

کانگریس کی مخالفت اور انگریزوں کی دوستی ہی میں دراصل کالج اور مسلمانوں کا فائدہ ہے۔ سرسید انگریزوں کی آنکھ سے دیکھنے لگے تھے اور انھیں کے کانوں سے سننے لگے۔ اس طرح سیاسی پالیسی کی سطح پر بھی شبلی نے سرسید سے مخالفت کی۔ انھوں نے اپنے دوست کو ایک خط میں لکھا:

”راے میں ہمیشہ آزاد رہا۔ سرسید کے ساتھ مولویوں سے رہا لیکن پرنسپل مسائل میں ہمیشہ اُن سے مخالفت رہا اور کانگریس کو پسند کرتا رہا اور سرسید سے بارہا بحثیں رہیں۔“

اس طرح کئی سطحوں پر شبلی کے اختلاف قائم رہے۔ شبلی کا سیاسی ذہن بچہ اور بالیدہ تھا۔ اس لیے وہ اتنی آسانی سے سرسید کی ہامی نہیں بھر سکتے تھے۔ قوم کی نجات اور معاشرتی امراض کے لیے سرسید کا نسخہ تھا کہ مسلمان مذہب کے علاوہ ہر چیز میں انگریز ہو جائیں۔ جب کہ شبلی یہ چاہتے تھے کہ اسلامی شعار اور اخلاق کی بقا اور تحفظ کے ساتھ ساتھ زمانے کے بدلتے ہوئے رجحانات کی مفید اور لائق متبع اقتدار کو اپنایا جائے۔ ان دونوں نظریوں میں تین فرق ہے۔ سرسید وضع قطع اور انگریزی اطوار کی طرف مائل رہے اور اس دھن میں قوم کی زندگی سے دور ہوتے گئے۔ سرسید کی خواہش تھی کہ ان کی سوانح عمری شبلی لکھیں مگر شبلی تاویلوں اور حیلوں کے ذریعے اس سے دامن بچاتے رہے۔ آخر کاریہ کام مولانا حالی کے سپرد ہوا۔ اس طرح سرسید اور شبلی کے درمیان نظریاتی اختلافات بڑھتے گئے۔ شبلی کے خطوط میں اس کی وضاحت ملتی ہے۔ شبلی کے علاوہ اور کئی لوگ کالج اور تحریک سے برہم ہو گئے تھے۔ ان سب باتوں سے قطع نظر شبلی کی نظموں میں جو احتجاجی رنگ ملتا ہے اس پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ وہ ایک صاف گو اور بے باک عالم تھے۔ تحریر، تقریر اور شاعری میں ان کی صاف گوئی نظر آتی ہے۔ اخلاقی اور مذہبی نظموں کے علاوہ انھوں نے متعدد سیاسی نظمیں لکھیں۔ کلیات شبلی میں اس قبیل کی ۴۹ نظمیں درج ہیں۔

۱۹۱۲ء میں یورپ کے مختلف ملکوں نے ساز باز کر کے بلقان سے ترکی پر حملہ

کر دیا۔ اس خون ریزی اور بربریت کا اثر ہندوستانی مسلمانوں پر بھی ہوا۔ غم و غصے کی ایک لہر سی پیدا ہو گئی۔ شبلی نے اس واقعے سے متاثر ہو کر ”شہر آشوب اسلام“ ایک نظم لکھی۔ اقوامِ یورپ اور بلقانیوں سے یوں غائب ہوئے:

حکومت پر زوال آیا تو پھر نام و نشان کب تک
پیراغ کشتہٴ مغل سے اٹھے گا دھواں کب تک
قبائے سلطنت کے گر فلک نے کر دیے پرنسے
فضائے آسمانی میں اڑیں گی دھجیاں کب تک
مراکش جا چکا، فارس گیا، اب دیکھنا یہ ہے
کو جیتا ہے یہ ترکی کا مریض سخت جاں کب تک
یہ سیلابِ بلا بلقان سے جو بڑھتا جا رہا ہے

اُسے روکے گا مظلوموں کی آہوں کا دھواں کب تک
شبلی کے سامنے مراکش اور فارس کا تاریخی پس منظر بھی ہے۔ ان کی فکر
میں خلوص اور احساس کی شدت ہے۔ ترکی کو ”مریض سخت جاں“ کہنا بڑی ہی اندہناک
تصویر پیش کرتا ہے۔ اس نظم کا عروج ملاحظہ کریں

یہ مانا تم کو تلواروں کی تیزی آزمائی ہے
ہماری گردنوں پر ہوگا اس کا امتحان کب تک
کہاں تک لوگے ہم سے انتقامِ فتحِ ایوبی
دکھاؤ گے ہمیں جگہِ صلیبی کا سماں کب تک
بکھرتے جاتے ہیں شیرازہٴ ادراقِ اسلامی

چلیں گی تند بادِ کفر کی یہ آندھیاں کب تک
نظم کا اختتام یوں ہوتا ہے:

جو ہجرت کر کے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں

کہ اب امن و امانِ شام و نجد قیرواں کب تک

اس جنگ میں ملتی امداد کے لیے مولانا محمد علی نے ڈاکٹر مفتی راحمد انصاری کو علی گڑھ سے وفد لے کر بھیجا۔ شبلی نعمانی بھی لکھنؤ پلیٹ فارم پر الوداع کہنے کو حاضر تھے۔ ان کے اندر جو جوش، جذبہ اور ہیروئی کی کیفیت تھی اس کا اندازہ شیخ اکرام کے اس قول سے ہوگا:

”گاہڑی روانہ ہونے لگی تو انھوں نے (شبلی) دفور جوش میں چاہا کہ ڈاکٹر انصاری کے پاؤں کا بوسہ لیں۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس وقت بوٹ پہن رکھے تھے۔ علامہ ان ہی سے لیٹ گئے۔ لب سے بوٹوں کے بوسے لیے۔ آنسوؤں سے ان کے گرد غبار کو دھویا اور اس طرح اس عجمہ جوش و جذبات نے اپنے سوز دردوں کو ٹھنڈا کیا۔“^۹

پھر جب ڈاکٹر مختار احمد انصاری وفد لے کر واپس آئے تو بمبئی میں ان کے خیر مقدم میں ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں شبلی نے ایک خوبصورت نظم لکھی اور پڑھی تھی۔ صرت دو اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

تمھارا دردِ دل سمجھیں گے کیا ہندوستان والے
کہ تم نے وہ مظالم ہائے گوناگوں بھی دیکھے ہیں
لہو کی چادریں دیکھی ہیں رخصتِ شہیدان پر

زمین پر پارہ ہائے سینہ پڑخوں بھی دیکھے ہیں
ملتِ اسلامیہ کا درد اور مسلمانوں کی ہمہ گیر اخوت اور آفاقی محبت کو شبلی کی سیاسی نظموں میں محسوس کیا جاسکتا ہے۔ یہاں پر ہم چاہیں گے کہ ڈاکٹر سید تاج الدین کا یہ موقف دہرایا جائے کہ:

”.... وہ اسلامیان ہند کی تہذیبی زندگی کے اس موڑ کے راہ نما ہیں جہاں پر سرسید کا بنایا ہوا راستہ تاریخی اعتبار سے ختم ہوتا ہے اور وہ شاہراہ آزادی شروع ہوتی ہے جس پر ابوالکلام آزاد، محمد علی مختار احمد انصاری اور خود علامہ اقبال جیسی مقتدر ہستیاں گامزن نظر آتی ہیں۔“

شبلی نعمانی نے سیاست سے متعلق جو مضامین لکھے یا جو آزادانہ نظیں لکھیں وہ اس عہد کے قومی و ملی مسئلوں اور کش مکشوں کا نتیجہ تھیں۔ چونکہ شبلی کبھی بھی تعلقانہ روش پر نہیں چلے اس لیے وہ عزیز سے عزیز دوست کی مخالفت بھی شد و مد کے ساتھ یہاں کرتے تھے۔ وہ کبھی اس کا ٹکڑا نہیں کرتے کہ اسباب کیا کہیں گے یا پھر یہ کہ ان کے دو ٹوک فقرے کا لوگوں پر کیا تاثر مرتب ہوگا۔ اس میلانِ ملیج کی توثیق کے لیے کبھی کبھی یہ شعر پڑھا کرتے تھے :

خاطر یک دو کس ارشاد شود از تو بس است

زندگانی بہ مراد ہمسہ کس نتوان کرد

اس طرح کی سیاسی نظموں میں حادثہ کان پور سے متاثر ہو کر لکھی گئی نظم بھی پُر خلوص آہ و فغاں کی سچی تصویر ہے۔ اس واقعہ کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر حامدی کاخیری نے ۱۹۱۴ء لکھا ہے، عبداللطیف اعظمی نے ۱۹۱۲ء بتایا ہے جب کہ مولانا شبلی نعمانی کے جانشین سید سلیمان ندوی ۱۹۱۳ء لکھا ہے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ایسے بھی ۱۹۱۴ء میں مولانا شبلی صاحب فرانس تھے اور تقریباً ستمبر ۱۹۱۴ء سے ہی لکھنے پڑھنے کا کام موقوف تھا اور ۸ نومبر ۱۹۱۴ء کو وفات پائی مذکورہ بالا حادثے کا پس منظر یہ تھا کہ کان پور کی ایک مسجد کے کسی حصے کو منہدم کر کے سرکاری طور پر سڑک نکالی گئی۔ مسلمانوں نے جلوس نکالا اور کچھ سی ہوئی اینٹوں کو یکجا کر کے دیوار بنانے لگے۔ یہ دیکھ کر ڈپٹی کمشنر کان پور مسٹر بلر نے فوجوں کو فائرنگ کا حکم دے دیا اور دیکھتے ہی دیکھتے مسلم جانباڑوں کی لاشیں بچھس گئیں۔ اس وقت مولانا شبلی بمبئی میں تھے۔

حادثہ کان پور کا چرچا پورے ملک میں اور مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف بغاوت کی دہلی چنگاری سر اٹھانے لگی۔ اسی عہد میں مولانا ابوالکلام آزاد اہللال (کلکتہ) کے ذریعے ہندوستانیوں اور خصوصاً مسلمانوں کو اپنی تہذیبی اور مذہبی شناخت کے معدوم ہونے کی آگاہی دے رہے تھے۔ زمیندار اور اہللال

۱۶۷
 زوں میں اس سلسلے کی کئی نظمیں شائع ہوئیں شبلی کی یہ نظم مختصر ہے جو محض نو شعروں
 پر مبنی ہے، مگر جامع اور دل گداز تاثر سے مہمور ہے۔ پوری نظم یہاں پیش کی
 جا رہی ہے :

کل مجھ کو چند لاشہ بے جاں نظر پڑے
 دیکھا قریب جا کے تو زخموں سے چور ہیں
 کچھ طفل شیر خوار ہیں جو چپ ہیں خود مگر
 بچپن یہ کہہ رہا ہے کہ ہم بے قصور ہیں
 آئے تھے اس لیے کہ بنائیں خدا کا گھر
 نیند آگئی ہے منتظر نفع صور میں
 کچھ نوجواں ہیں بے خبر نشہ شباب
 ظاہر میں گرچہ صاحب عقل دشور ہیں
 اٹھتا ہوا شباب یہ کہتا ہے بے دریغ
 مجھ سے کوئی نہیں ہے مگر ہم ضرور ہیں
 سینے پہ ہم نے روک لیے برتھیوں کے دار
 از بس کہ مست بادہ ناز و غرور ہیں
 ہم آپ اپنا کاٹ کے رکھ دیتے ہیں جو سر
 لذت شناس ذوقِ دلِ ناصبور ہیں
 کچھ پیر کہنہ سال ہیں دلدادہ فنا
 جو خاک و خوں میں بھی ہمتن غرقِ نور ہیں
 پوچھا جو میں نے کون ہو تم، آئی یہ صدا
 ہم کشتگانِ مسرکہ کاں پور ہیں
 اس طرح کی اور بھی سیاسی نظمیں ہیں مگر یہاں سب کا جائزہ نہ مقصود ہے
 اور نہ لازمی۔ اس نمونے اور جائزے سے شبلی کی ذہنی اور فکری روش اور طرز

رد عمل دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔ انھوں نے مسلم لیگ پر بھی نظم لکھی اور ندوۃ العلماء پر بھی اور ہر ایک نظم کا خاص پس منظر ہے۔ جس طرح سرسید اور اُن کے رفقاء جدید مغربی تعلیم کو مسلم قوم کا اوڑھنا بچھونا بنانا چاہتے تھے اور جس طرح انگریزوں جیسے وضع قطع اختیار کرنے کو بھی ضروری قرار دیتے تھے۔ اسی طرح نیچر پرستی کا غلغلہ کچھ ایسا بلند ہوا تھا کہ زندگی کے نشیب و فراز کے ساتھ مذہبی امور میں بھی عقلیت سرایت کر گئی، گویا نیچر اور عقل کو مذہبی عقائد پر غلبہ حاصل ہو گیا۔ سیاسی امور میں بھی مصلحت کو شئی سا گئی۔ اس صورت حال میں مولانا شبلی نے سرسید کی تحریک اور عقل پسندی میں اعتدال پیدا کیا۔ شبلی اس بات کے معترف تھے کہ دوسری قویں مغربی تعلیم کی بدولت ہی ترقی کی منزلیں طے کر رہی ہیں۔ لہذا مسلمانوں کو بھی اپنی تعلیمی بساط پر مغربی علوم و فنون سے کرنیں کسب کر کے اسے منور کرنے کی ضرورت ہے مگر اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کی اپنی قومیت کی بقا کے لیے تعلیم کو بھی ضروری سمجھتے تھے۔ شبلی اپنے دوسرے ہم عصروں کی طرح مسلمانوں کی رو بہ زوال زندگی اور تعلیمی پس ماندگی کا علاج کرنا چاہتے تھے اور اسی لیے انھوں نے شبلی اسکول میں کٹر مولویوں کے اختلافات کے باوجود انگریزی کے مضمون کو رائج کیا اور اسی طرح ندوۃ العلماء میں انگریزی تعلیم کو قائم کیا، مگر وہ سرسید یا اپنے دوسرے ہم عہدوں کی طرح کورانہ تقلید سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ ہر امر اور نظریہ کی چھان بھٹک کر کے ہی اسے لائق عمل قرار دیتے تھے۔ وہ انگریزوں کی ہر پالیسی کو بغاوت سمجھنے کی کوشش کرتے تھے جس کی تائید پر دفسر عبد المعنی نے ان الفاظ میں کی ہے :

”شبلی ہندوستان کے مسلم زعماء میں پہلے شخص تھے جنھوں نے اہل فرنگ کی مکاریوں کو سمجھا۔ اُن کے نظریات سے مرعوب نہیں ہوئے اور ان کے ساتھ قوم کا مستقبل وابستہ کر لینے کو مہلک تصور کیا۔ ملی اصلاح کے لیے شبلی کی بصیرت کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی جدوجہد کے لیے اسلامی خطوط ہی کو موزوں اور کارگر قرار دیا۔“

..... وہ صاحب بصیرت ماہرین جو عصری علوم اور لغت فہم
سے واقف ہوں اور ہر دور کے معاشرے کے سامنے دین کی حکیمانہ
ترجہانی کا حق ادا کر سکیں، ایسے جدید علماء کی تیاری کے لیے انھوں نے
علی گڑھ سے مائیکس ہو کر ندوہ کی طرف توجہ کی ہے۔ ۱۱

حواشی

- ۱۔ اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ۔ عزیز احمد، صفحہ ۱۵۲
بحوالہ: حالی بحیثیت شاعر، شجاعت علی سندیلوی (۱۹۹۱ء) صفحہ ۱۱۲
- ۲۔ بحوالہ: شبلی۔ ظفر احمد صدیقی (ساہتیہ اکادمی ۱۹۸۸ء) صفحہ ۱۵
- ۳۔ شبلی پر ایک نظر۔ سید صباح الدین عبدالرحمن، (۱۹۸۵ء) صفحہ ۱۱
- ۴۔ حیات شبلی۔ سید سلیمان ندوی۔ صفحہ ۲۴۱
- ۵۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ۔ مورخہ اربارچ ۱۸۹۳ء۔ بحوالہ حیات شبلی۔ سید سلیمان
ندوی۔ صفحہ ۲۳۶
- ۶۔ حیات جاوید اول۔ حالی۔ صفحات ۲۹۲-۲۹۰
- ۷۔ باقیات شبلی۔ مشتاق حسین مجلس ادب لاہور۔ ۱۹۶۵ء۔ صفحہ ۲۴
- ۸۔ حیات شبلی۔ سید سلیمان ندوی۔ صفحہ ۲۹۷
- ۹۔ شبلی نامہ۔ شیخ محمد اکرام
- ۱۰۔ بحوالہ شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں۔ عبداللطیف (خطی)۔ ۱۹۴۵ء
- ۱۱۔ بحوالہ ادیب (شبلی نمبر)۔ ۱۹۶۰ء۔ صفحہ ۳۵۸

شبلی نعمانی کا سفرنامہ روم و مصر و شام

خالد محمود

علامہ شبلی نے انیسویں صدی کی آخری دہائی میں اسلامی ممالک کا سفر کیا۔ سفر سے واپسی پر بزرگوں اور دوستوں کے اصرار پر حالات سفر قلمبند کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اس طرح اردو ادب میں ایک دقیق سفرنامے کا اضافہ ہوا۔ مولانا شبلی اپنے سفر کے واقعات سپرد قلم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"میں نے قسطنطنیہ وغیرہ کا جو سفر کیا وہ محض ایک طالب علمانہ سفر تھا اور چونکہ یہ کوئی غیر معمولی امر تھا نہ واقعات سفر میں چندال ندرت تھی۔ سفرنامہ لکھنے کا میرا ارادہ نہ تھا لیکن وہاں سے واپس آکر جن بزرگوں اور دوستوں سے ملنے کا اتفاق ہوا سب سفرنامے کے متقاضی تھے۔ میں نے خیال لیا چونکہ ایک مدت سے ہماری جماعت میں سیر و سیاحت کا طریقہ بند ہے اور اس وجہ سے اسلامی ممالک کے صحیح حالات سے بالکل اطلاع نہیں حاصل ہوتی۔ لوگوں کا یہ تعاضا کچھ بے جا نہیں، مجھ کو خود اپنی حالت یاد آئی کہ سفر سے پہلے قسطنطنیہ وغیرہ کا کوئی سیاحت نہ جاتا تو میں گھنٹوں وہاں کے حالات پوچھا کرتا۔ یہ وہ اسباب تھے جنہوں نے مجھ کو ان اوراق پریشاں کی ترتیب پر

آمادہ کیا ورنہ ایسے عاجلانہ اور معمولی سفر کے حالات قلمبند کرنے اور ان کو سفرنامہ یا ”کتاب الرحلة“ کا لقب دینا تنگ نظری سے خالی نہ تھا۔ ————— سفرنامہ دوم مصر و شام، صفحہ ۲، از شبلی نعمانی،

رحانی پریس، دہلی، ۱۳۳۵ء

پیشبلی کی مالی ظرفی اور عالمانہ وسعت نظر تھی کہ انھوں نے دور دراز ملکوں کے اس سفر کو معمولی اور طالب علمانہ سفر کہہ کر اپنے عجز و انحصار کا اظہار کیا ورنہ یہ اتنے قیمتی تجربات و مشاہدات کا آئینہ دار تھا کہ اگر سفرنامے کی صورت میں ان واقعات سے تعارف نہ ہوا ہوتا تو اردو ادب ایک بہترین سفرنامے سے محروم رہ جاتا۔ اس کے علاوہ اس وقت تک ترکستان اور مصر وغیرہ کے صحیح حالات سے واقفیت کا کوئی اور معتبر ذریعہ بھی موجود نہ تھا۔ شبلی نے اس کمی کو بھی پورا کر دیا، اس لیے دنیائے اردو کو شبلی کے ان بزرگوں اور دوستوں کا شکر گزار ہونا چاہیے جن کے اصرار پر یہ بیش قیمت اور پُر از معلومات کتاب وجود میں آئی۔

شبلی نعمانی کا یہ سفر خالص عملی نوعیت کا تھا، انھیں تحقیق ادب اور تاریخ اسلام سے خصوصی دلچسپی تھی مسلمانوں کی تاریخ کا انھوں نے بنظر غائر مطالعہ کیا تھا۔ اسی مطالعے کے دوران انھیں یورپ کی ان ریشہ دوانیوں کا علم ہوا جو مسلمانوں اور ممالک اسلامیہ کو بدنام کرنے کی مسلسل حکمت عملی کے طور پر جباری و ساری تھیں۔ یورپ کے مورخین مذہبی تعصب اور تنگ نظری کا شکار تھے۔ اسلامی تاریخ میں قطع و برید کر کے مسلمانوں کے ماضی کو انھوں نے کچھ ایسے منفی انداز میں پیش کیا کہ غلط تاثر اور نفرت انگیز تصویر قائم ہونے لگا۔ خصوصاً ترکوں کے سلسلے میں یورپ کے مورخین نے بہت زیادہ زہر افشانی کی، یہاں تک کہ مغرب کے غیر جانب دار اور نیک دل سمجھے جانے والے مورخین بھی تنگ نظری، تعصب اور جانب داری کا شکار ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ شبلی لکھتے ہیں:

”یورپ کے مورخین کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس وجہ سے

ان میں متعصب، نیک دل، ظاہر بین، دقیق النظر ہر درجے اور ہر طبقے کے لوگ ہیں لیکن ترکوں کے ذکر میں وہ اختلاف مدارج بالکل زائل ہو جاتا ہے اور ہر سارے بالکل وہی ایک صدا نکلتی ہے۔ مثلاً آج کل کے بچے سے بچے یورپ میں مصنف کی راست بازی یہ ہے کہ وہ ترکی حکومت کے ذکر میں 'قرضے کی گراں باری' صنائع اور فنون کا بقدر کافی نہ ہونا، صنایع میں تعلیم کی عدم وسعت، آلات واسلحہ میں یورپ کی احتیاج ان تمام امور کو بالکل راست راست لکھتا ہے لیکن جو اصلاحیں حال میں ہوئی ہیں ان کے ذکر سے اس طرح دامن بچتا ہے گویا اصلاح کا سرے سے وجود ہی نہیں۔

(سفرنامہ دوم دسمبر و شام)

ان اسباب کی روشنی میں شبلی کا یہ سفر نیک فال ثابت ہوا۔ اس سفر نامے نے ممالک اسلامیہ کے صحیح خدوخال پہچاننے میں بڑی مدد کی۔ شبلی کی سیاحت کے مقاصد محدود ہونے کے باوجود دور از کار نتائج کے حامل تھے۔ غیر مسلم مورخین کی متعصبانہ اور تنگ نظرانہ روش نے انھیں فکر مند کر دیا تھا۔ مسلمانوں کے بارے میں منفی تشہیر کا اثر زائل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ مسلمانوں کی زندگی کا وہ رخ بھی دنیا کے سامنے پیش کیا جائے جو مغربی تاریخ نویس 'سوچی سمجھی اسکیم' کے تحت جان بوجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں چنانچہ شبلی نے اسلام کی جلیل القدر ہستیوں کی سوانح عمریاں لکھنے کا فیصلہ کیا اور اس سلسلے میں ضروری تاخذات ایک رسائی حاصل کرنے کی سعی کرنے لگے۔ اس کوشش کے دوران انھیں بہت جلد اندازہ ہو گیا کہ اسلامی تاریخ اور دنیا کے اسلام کی قد آور شخصیتوں پر قابل اعتبار کام کرنے کے لیے ہندوستانی مواد ناکافی ہے۔ مطلوبہ مواد کی تنگ دامانی کے احساس نے شبلی کو اس خیال کی جانب متوجہ کیا کہ ممالک اسلامیہ کے کتب خانے ان کے مقصد کی تکمیل میں مدد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ اسی خیال کے زیر اثر

انہوں نے رختِ سفر باندھا اور ناسازیِ طبع کے باوجود طویل مسافت پر نکل کھڑے ہوئے۔ سفر نامے کے آغاز میں لکھتے ہیں :

”جس زمانے میں مجھ کو ہر روز آنِ اسلام کا خیال پیدا ہوا اسی وقت یہ خیال بھی آیا کہ ہمارے ملک میں جس قدر تاریخی سرمایہ موجود ہے وہ اس مقصد کے لیے کسی طرح کافی نہیں ہو سکتا۔ یہی خیال تھا کہ جس نے اول اول اس سفر کی تحریک دل میں پیدا کی۔ یہ یقین تھا کہ مصر دردم میں اسلامی تصنیفات کے جو بقیہ رہ گیا ہے ان سے ایک ایسا سلسلہ تصنیف ضرور تیار ہو سکتا ہے۔“

(سفر نامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۱)

اس خیال کے باوجود سفر کے اسباب پیدا نہ ہو سکے اور نامساعد حالات نے شبلی کو مایوس کر دیا۔ ایک دن اچانک خبر ملی کہ مدرسۃ العلوم میں فلسفے کے پروفیسر مسٹر آرنلڈ ولایت جانے والے ہیں۔ آرنلڈ شبلی کے اُستاد بھی تھے اور دست بھی ان کے ارادہ سفر نے شبلی کے پست حوصلوں کو بھر بلند کیا اور عزم و ارادے نے کروٹ لے کر بھر بیدار ہونے کا اعلان کر دیا۔

شبلی نے یوں تو اس سفر میں بنیادی مقاصد سفر کی تکمیل کے لیے علمی کاموں کی جانب ہی زیادہ توجہ اور وقت صرف کیا ہے۔ قسطنطنیہ، بیروت، بیت المقدس اور قاہرہ میں ہر قابل ذکر دارالعلوم، مدرسہ، دارالافتاء، کتب خانہ اور درس و تدریس و تعلیم و تعلم کے تمام شعبوں کو بغور دیکھا۔ قابل دید مقامات اور مشہور عمارات کو بھی قریب سے دیکھنے اور جاننے کی کوشش کرتے رہے مگر صرف انہیں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مشہور اخبارات و رسائل کا تجزیہ کیا۔ پاشاؤں اور ارباب اقتدار سے ملاقاتیں کیں اور عربوں اور ترکوں کے اخلاق و عادات کے بارے میں وسیع معلومات تفصیل کے ساتھ جمع کر کے اُن تمام چیزوں کو اجاگر کر دیا جنہیں متعصب موزنین نے یکسر نظر انداز کر دیا تھا۔

شبلی نے رمضان المبارک ۱۳۰۹ھ مطابق ۱۸۹۲ء کے اپنے اس سفر میں
 جہاز کے واقعات بھی تفصیل سے لکھے ہیں۔ جب ان کا جہاز بمبئی سے روانہ ہو کر سمندر
 کے سینے کو چیرتا ہوا آگے بڑھتا ہے تو ان کی عجیب کیفیت ہوتی ہے۔ متلی اور سر میں
 درد کی وجہ سے طبیعت میں سخت بے کیفی اور اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے اور دو دن
 غشی کی حالت میں گزرتے ہیں لیکن پھر رفتہ رفتہ طبیعت بحال ہونے لگتی ہے اور
 مزاج معمول پر آ جاتا ہے۔ یہاں تک کہ سفر میں لطف آنے لگتا ہے اور نشا مانگیز
 کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد پیش آنے والے تمام سمندری واقعات
 شبلی مزے لے لے کر بیان کرتے ہیں۔ اس متعصب اسپینی میسائی کا قصہ بھی
 سنانے میں جو مسٹر آرٹلڈ کے عربی پڑھنے پر بہت جلتا تھا اور عربی کو اونٹوں کی زبان
 کہہ کر تحقیر آمیز انداز میں نہایت بُرے لہجے کے ساتھ عربی حروف کو ادا کرتا تھا۔ شبلی
 کو اس کی ان حرکتوں سے بڑا رنج ہوتا مگر غریب الوطنی کی مجبوری میں خاموشی اور
 برداشت کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ شبلی کو عربی زبان اور عربوں سے
 جذباتی لگاؤ تھا۔ یہ محبت اور جذباتی لگاؤ یوں تو ہر مسلمان کی میراث ہے اور ہر دل
 میں پایا جاتا ہے لیکن شبلی عربی زبان کے عالم بھی تھے اس لیے وہ اس زبان
 کی قدر و قیمت سے بخوبی واقف تھے۔ اسی طرح انھیں عربوں سے بھی بڑی محبت تھی۔
 جس قوم میں آقاؐ نامدار مبعوث ہوئے وہ یقیناً عزت و محبت کی مستحق ہے۔ عربوں
 سے شبلی کی محبت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب ان کا جہاز
 عدن کے ساحل پر ننگر انداز ہوا تو سمالی قوم کے بہت سے لڑکے ڈونگیوں میں سوار
 ہو کر جہاز کے قریب آگئے اور جہاز والوں سے کچھ پانے کے لیے نہایت بمنزل اور
 بے ہودہ حرکتیں کرنے لگے۔ جہاز کے مسافر دوٹی چوٹی سمندر میں پھینک دیتے تو وہ فوراً
 غوطہ کھا کر انھیں نکال لاتے۔ مسافر یہ تماشا دیکھ کر محفوظ ہوتے رہے لیکن شبلی افسردہ
 ہو گئے۔ عرب قوم کی یہ حالت دیکھ کر ان کا دل بھر آیا، آنکھوں سے آنسو جاری
 ہو گئے۔ بعد میں جب یہ معلوم ہوا کہ سمالی قوم عرب نہیں تب ہی کا بوجھ ہلکا ہوا۔

ابتدائی دو چار دنوں کے علاوہ شبلی اس سفر میں صحت مند اور خوش و غرم نظر آتے ہیں البتہ جہاں کوئی بے اصولی، نا انصافی اور جانب داری دیکھتے ہیں یا کوئی بات ان کی مرضی، مزاج اور اسلامی اصول و روایات کے خلاف نظر آتی ہے۔ اسلامی تہذیب و اخلاق کا نڈال دکھائی دیتا ہے تو انھیں گہرا صدمہ پہنچتا ہے اور وہ اپنی تکلیف کا برملا اظہار کر دیتے ہیں۔ دوران سفر پیش آنے والی سفری صعوبتوں کی انھوں نے قطعی پروا نہیں کی اور ایک سچے ستیاح کی طرح ہر پریشانی کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ اسی کے ساتھ مناظر سفر کی تمام تفصیلات کو ذہن میں محفوظ کر لیا۔ اس خوبی نے ان کے سفر نامے کو معلومات کا بیشش بہا خزانہ بنادیا۔ عمارتوں کا حال ہو یا افراد کا ذکر قابل دید مقامات کی سیر ہو یا دارالعلوم کے قواعد و ضوابط، انھوں نے ہر چیز کو زبانِ عطا کردہ ہے۔ قسطنطنیہ کی عمارتوں کا ذکر ایک مقام پر اس طرح کرتے ہیں :

”یہاں کی عمارتیں ہندوستانی عمارتوں سے بالکل جدا وضع کی ہیں، نکالت عموماً رنزل چو نزل ہیں جن مطلق نہیں ہوتا۔ عمارتیں تمام لکڑی کی ہیں۔ بڑے بڑے امراء اور بادشاہوں کے محل بھی کڑی ہی کے ہیں اور یہی سبب ہے کہ یہاں اکثر آگ لگتی ہے، کوئی جہنم تک بہت خالی نہیں جاتا کہ دو چار گھر آگ سے جل کر تباہ نہ ہوں اور کبھی کبھی تو محلے کے محلے جل کر خاکِ سیاہ ہو جاتے ہیں۔ آگ بجھانے کے لیے سلطنت کی طرف سے نہایت اہتمام ہے۔ کئی سو آدمی خاص اس کام پر مقرر ہیں، ایک نہایت بلند مینار بنا ہوا ہے جس پر چند ملازم ہر وقت موجود رہتے ہیں۔ کہ جس وقت کہیں آگ لگتی دیکھیں فوراً خبر کریں، اس قسم کے اور بھی چھوٹے چھوٹے مینارے جا بجا بنے ہوئے ہیں۔ جس وقت کہیں آگ لگتی ہے فوراً توہیں مہر ہوتی ہیں اور منہر کے ہر حصے سے آگ بجھانے والے ملازم تمام آلات کے ساتھ موقع پر پہنچ جاتے ہیں۔ ان کو حکم

ہے کہ بے تحاشہ دوڑتے جائیں یہاں تک کہ اگر کوئی راہ چلتا ان کی جھپٹ میں نہ گر پڑے تو کچھ الزام نہیں۔ میں نے لوگوں سے دریافت کیا کہ پتھر کی حمایتیں کیوں نہیں بنتیں؟ معلوم ہوا کہ سردی کے موسم میں سخت تکلیف ہوتی ہے اور تندرستی کو نقصان پہنچتا ہے۔

(سفرنامہ روم و مصر د شام، صفحہ ۳۲)

قسطنطنیہ کی آب و ہوا اور پھلوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

”آب دہوا یہاں کی نہایت عمدہ ہے۔ جاڑوں میں سخت سردی پڑتی ہے اور کبھی کبھی برف بھی گرتی ہے۔ گرمیوں کا موسم جس کا فائدہ خود تجربہ ہوا اس قدر خوش گوار ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ تعجب ہے کہ ہمارے یہاں کے امراء شہد اور غنی مال کے بجائے قسطنطنیہ کا سفر کیوں نہیں کرتے۔ پانی پہاڑ سے آتا ہے اور نہایت ہضم اور خوشگوار ہوتا ہے۔ ہر قسم کے میوے کثرت سے ہیں۔ اور خصوصاً انگور و خربوزہ بے مثل ہوتا ہے۔ لکھنؤ کے خربوزے لطافت میں تو شاید بڑھ کر ہوں لیکن شیرینی میں یہاں کے خربوزوں کی برابری نہیں کر سکتے۔ امرود جس کو اہل عرب ”انجاس“ کہتے ہیں عجیب خردلی شکل کے ہوتے ہیں۔ رنگ میں تو نہیں لیکن صورت میں گاجردل سے مشابہ، مگر نہایت شیریں اور لذیذ میب کابل کے سیب سے بڑے اور زیادہ شیریں۔ ایک میوہ یہاں ہوتا ہے جس کو ”شمش“ کہتے ہیں اور ہمارے یہاں کی جان سے کچھ مشابہ ہے۔ ہر قسم کے میوے نہایت ارزاں ہیں۔ انگور ۲۰ سیر تک آتے ہیں۔ سیب نہایت عمدہ پیسے کے در۔“

(سفرنامہ روم و مصر د شام، صفحہ ۳۳)

شبلی کے سفرنامے کی یہ ایک بہت بڑی خوبی ہے کہ اس کو پڑھ کر اگر کوئی شخص اس عہد کے روم و مصر د شام میں قدم رکھتا تو اسے ہر چیز مانوس مانوس

سی جانی پہچانی معلوم ہوتی۔ معلومات کا ایک ذخیرہ ہے جو نہایت خوبی کے ساتھ قاری کے دل و دماغ میں منتقل ہو جاتا ہے۔ باشندگانِ قسطنطنیہ کی وضع قطع ملاحظہ کیجئے اور دیکھیے کہ یہ تہذیب کس قدر یورپ کے دام میں ہے :

”لباس اور وضع بالکل یورپین ہے۔ ظاہری ہیئت سے کسی شخص کا مسلمان ہونا یا عیسائی ہونا معلوم نہیں ہو سکتا۔ لال ٹوپی جو ترکوں کا امتیازی نشان ہو سکتا تھا، عیسائی اور یہودی بھی استعمال کرتے ہیں اور اس وجہ سے دونوں قوموں میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں۔ تعجب یہ ہے کہ یہاں مذہبی گروہ یعنی علماء اور مدرّسین بھی یورپ کے اثر سے نہیں بچے، ان کے پائجاموں میں بتوں کی طرح پٹن ہوتے ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ اوپر گھیر ہوتا ہے اور خوبصورتی کے ساتھ پتیشیں ہوتی ہیں، کمرے اور اچکن کے بجائے صرف واسکوٹ ہوتا ہے۔ واسکوٹ کے اوپر جاپینتے ہیں اور یہی امتیازی علامت ہے جو ان کو اور گروہ کے آدمیوں سے الگ کرتی ہے۔ اس میں یورپ کا یہ اثر ہے کہ جہاں کے ٹیکے نہیں لگاتے اور سامنے سے واسکوٹ کھلا رہتا ہے۔ ترکی ٹوپی عموماً یہ لوگ بھی استعمال کرتے ہیں لیکن اس پر سفید کپڑے کی ایک مچھی لپیٹ لیتے ہیں جس کو عربی میں ”لفہ“ کہتے ہیں اور وہ اہل علم کی خاص علامت خیال کی جاتی ہے۔“ (سفرنامہ دوم و مصر و شام، صفحہ ۲۳)

مشبلی نے اس قدر تفصیل کے ساتھ ہر چیز کا ذکر کیا ہے کہ اسے پہچاننے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ کسی دارالعلوم، مدرسہ یا بورڈنگ کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس میں داخلے کی شرائط، تعلیم کا طریقہ، نصاب تعلیم، فیسیں، دارالاقامہ کی زندگی، قیام و طعام کے اصول و ضوابط، کھیل کود، لباس، کتا بن، میاں تعلیم اور تعلیم کے اختتام پر حاصل ہونے والی ملازمت تک تمام معمولات و معاملات تک بھرپور تعارف کرا دیتے ہیں۔ جب وہ ترکی کے اقامتی تعلیمی اداروں کے بورڈنگ کا ذکر کرتے ہیں

تو ان کے نظم و ضبط کو دیکھ کر رشک آتا ہے اور اس بات پر تعجب ہوتا ہے کہ آج سے سو سال قبل ترکی میں بورڈنگ سسٹم نے کیونکر اتنی ترقی کر لی تھی جب کہ ایسی بہت سی چیزیں ہمارے ہوسٹلوں میں آج تک رائج نہ ہو سکیں۔ قسطنطنیہ میں مکتب عربیہ اور دوسرے کالجوں کے طلباء کھانے کی میز پر جس خوش اسلوبی، صفائی اور تہذیب و شائستگی کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ قابل تعریف ہی نہیں قابل تقلید بھی ہے۔ مکتب عربیہ میں ڈائننگ ہال کا ایک منظر دیکھیے :

”جب ہم کمرے کے اندر داخل ہوئے تو تمام لڑکے میز پر بیٹھ چکے تھے۔ ہال نہایت وسیع اور خوبصورت اور چھت پر طلائی کام تھا۔ دو تین قسم کے کھانے تھے اور ترکی طریقے کے مطابق چار چار لڑکوں کے بیچ میں ایک تاب تھی، پُھری کانٹے نہ تھے صرف چمچے تھے لیکن لڑکے کھاتے اس خوش سلنگی سے تھے کہ نہ کسی کا ہاتھ بھرتا تھا نہ میز کی چادر پر کہیں وجہ پڑ سکتا تھا۔“

(سفرنامہ روم و مصر، ص ۱۶۶)

شبلی ان لڑکوں کی خوش سلنگی دیکھ کر یہاں بہت خوش نظر آتے ہیں، لیکن جب مصر میں ’جامعہ ازہر‘ کے طالب علموں کو بازار میں لائٹن میں لگ کر روٹی حاصل کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو انھیں شدید تکلیف پہنچتی ہے اور وہ برملا کہہ اُٹھتے ہیں :

”مجھ کو اپنے تمام سفر میں جس قدر جامعہ ازہر کے حالات سے مسلمانوں کی بد بختی کا یقین ہوا کسی چیز سے نہیں ہوا۔ ایک ایسا دارالعلوم جس میں دنیا کے ہر حصے کے مسلمان جمع ہوں، جس کا سالانہ خرچ دو تین لاکھ سے کم نہ ہو، جس کے طلباء کی تعداد بارہ ہزار سے تجاوز ہو، اس کی تعلیم و تربیت سے کیا کچھ امید ہو سکتی ہے لیکن افسوس ہے کہ وہ بجائے فائدہ پہنچانے کے لاکھوں مسلمانوں کو برباد کر چکا ہے

اور کرتا جاتا ہے۔ تربیت و معاشرت کا جو طریقہ ہے اور جس کا میں
ابھی ذکر کر چکا ہوں۔ اس سے جو صلہ مندی، بلند نظری، جوش و بہمت
غرض تمام شرفیاء اوصاف کا استیصال ہو جاتا ہے۔

(سفر نامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۱۳۴)

در اصل تعلیم سے متعلق شبلی کا زاویہ نظریہ تھا کہ مسلمان طلباء کو جدید مغربی
علوم و افکار سے ضرور استفادہ کرنا چاہیے مگر یہ کام مشرقی تعلیم و تہذیب کے عوض
نہیں، ان کے اشتراک سے ہونا چاہیے، ان کے نزدیک مغرب کے علوم جدیدہ اور مشرق
کی روایتی تعلیم و تربیت دونوں ہی کا حصول از بس ضروری ہے۔ مسلمان مشرقی
علوم سے ناواقف و نا آشنا ہو گا تو اسلامی روح کی حفاظت نہیں کر سکتا، وہ لکھتے ہیں:

"میرا یہ خیال ہے اور میں نہایت مضبوطی سے اس پر قائم

ہوں کہ مسلمان مغربی علوم میں گو ترقی کے کسی رتبے تک پہنچ جائیں لیکن
جب تک ان میں مشرقی تعلیم کا اثر نہ ہو ان کی ترقی مسلمانوں کی ترقی
نہیں کہی جاسکتی۔ بے شبہ مشرقی تعلیم کی موجودہ اسکیم جو بے وہ نہایت
اثر اور غیر ضروری ہے لیکن اسی تعلیم میں ایسی چیزیں بھی ہیں جو مسلمانوں
کی قومیت کی روح ہیں۔ جس تعلیم میں اس روحانیت کا مطلق اثر نہ ہو
وہ مسلمانوں کے مذہب، قومیت، تاریخ کسی چیز کو بھی زندہ نہیں
رکھ سکتی۔"

(سفر نامہ روم و مصر و شام)

شبلی نے اپنے سفر اور سفر نامہ لکھنے کے مقاصد کو ابتدا ہی میں واضح کر دیا
ہے اور صاف صاف کہہ دیا ہے کہ اس سفر کا مقصد اسلامی عمالک کو دیکھنے کی
خواہش کے علاوہ ہیروز آف دی اسلام کے لیے مواد فراہم کرنا تھا۔ وہ اس مقصد
میں کامیاب بھی ہوئے۔ ترکی، شامی اور مصری کتب خانوں سے انھیں اپنے مطلب کا
خاص مواد مل گیا۔ الفاروق کے لیے مواد تلاش کرتے ہوئے انھیں عربی کے بہت
سارے نایاب اور کمیاب رسائل، کتب اور خطوط دیکھنے کا موقع ملا جن کا مطالعہ

کرتے ہوئے انھوں نے اعتراف کیا کہ یہ کتابیں کسی اور لائبریری میں نہیں دیکھیں۔ اس طرح شبلی نے علم کی پیاس بجھانے کے لیے سفر کی صعوبتیں برداشت کیں اور اردو زبان کو نایاب کتابوں سے سرفراز کیا۔ روم و مصر و شام کے علمی خزانوں سے اکتساب فیض کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی ملکوں کی سیر کرنا بھی شبلی کا مقصد و سفر تھا حالانکہ ایک غلام ملک کا باشندہ ہونے کی وجہ سے ان کی کچھ مجبوریات بھی تھیں مگر وہ اسلامی ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کی معاشرت، تہذیب، تمدن، طرز فکر اور طرز زندگی کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے کے خواہش مند تھے تاکہ اپنے وطن کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کو اسلامی ملکوں کی زندگی سے واقف کرا سکیں۔ وہ مسلمانوں کو اسلاف کے کارنامے یاد دلا کر ان میں سر بلندی حوصلہ مندی اور احساس تفاخر پیدا کرنا چاہتے تھے مگر افسوس کہ شبلی مسلم ممالک سے جو امیدیں باندھ کر گئے تھے وہ پوری نہ ہو سکیں۔ شبلی ان ممالک اسلامیہ کو علم و فضل، تعلیم و تربیت، نظم و ضبط، اخلاق و آداب اور شعائر اسلامی کی جن منزلوں پر دیکھنا چاہتے تھے وہاں دور دور تک ان کا پتہ نہ تھا۔ ان ملکوں پر اگرچہ مسلمانوں کی حکومت تھی مگر تہذیب و تربیت اور فکر و نظر میں یورپ کے تابع فرمان ہوتے جا رہے تھے شبلی نے ہر جگہ مسلمانوں کی تعلیمی پستی کا ماتم کیا ہے۔ مشرقی تعلیم کی اسلامی روح جسے شبلی تلاش کرتے ہیں شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ مغربی علوم کی تحصیل میں بھی مسلمان بہت پیچھے ہیں۔ بادشاہت مسلمانوں کی ہے لیکن دل و دماغ پر فرانس اور انگلستان کا قبضہ ہے۔ مسلمانوں کی معاشی حالت بھی مقابلتہً کمزور ہے۔

شبلی نے سیاسی حالات پر اگرچہ براہ راست روشنی نہیں ڈالی مگر مسلمانوں کی مختلف معاشی اور معاشرتی کمزوریوں کے وسیلے سے سیاسی صورت حال کے غیر مستحکم اور کمزور ہونے کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے البتہ ان تمام مایوس کن حالات کے باوجود ایک یہ احساس کہ ترکی اور مصر میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہیں، ایک مسلمان کو غرور و مسرت کے جذبات سے ہم کنار کرنے کے لیے کافی تھا۔ یہ خیال کہ

وہ جن لوگوں کے درمیان میں ہے مسلمان ہیں اور جس سرزمین پر چلتا پھرتا ہے
مملکت اسلامیہ کی سرزمین ہے مسلمان کے لیے فطری طور پر اطمینان بخش ہوتا ہے۔
یہی خیال شبلی کے لیے بھی طمانیت قلب کا وسیلہ تھا۔

قسطنطنیہ سے واپسی پر شیخ طاہر مغربی سے ملاقات کی غرض سے شبلی نے
بیروت میں قیام کیا۔ بیروت علمی ترقی کے اعتبار سے شام کا ایک اہم مرکز تھا۔ شبلی
یہاں بھی اپنے مقصد علمی سے غافل نہیں ہوئے، جب تک قیام کیا تو بوں کے ملاشی
رہے۔ شبلی بیروت کی ترقی سے بہت متاثر ہیں، مگر کچھ ذہنی تحفظات کے ساتھ۔
لکھتے ہیں :

”بیروت میں علمی ترقی اگرچہ تھوڑے زمانے سے شروع ہوئی لیکن
جس تیزی سے یہ شہر ترقی کر رہا ہے اور ترقی کی لمبائی پر جس حد تک آج
پہنچ چکا ہے اس کے لحاظ سے تمام ممالک اسلامیہ میں قسطنطنیہ کے سوا
کوئی شہر اس کا ہمسر نہیں ہے اور بعض خصوصیتوں میں تو اس کو قسطنطنیہ
پر ترجیح ہے۔۔۔۔“

(سفرنامہ روم و مصر، شام، صفحہ ۹۸)

ایک جگہ بیروت کے تعلیمی اداروں کا جائزہ لیتے ہوئے طلباء کے معیار و
مقدار کا تجزیہ کرتے ہیں :

”مسلمان طالب علموں کی تعداد فی نسب کم ہے لیکن یہ امر اور بھی
زیادہ افسوس کے قابل ہے کہ اس تعداد میں بھی زیادہ تر ادنیٰ درجے
کی تعلیم والے شامل ہیں ورنہ اعلیٰ تعلیم کے لحاظ سے ان کی تعداد اس
قدر کم ہے کہ گویا کچھ بھی نہیں۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ یہ شہر اسلامی
حکومت کا مرکز ہے اور مسلمانوں اور عیسائیوں میں یہاں حاکم و مملوم کی نسبت
بے تاہم تہذیب و تمدن میں مسلمانوں کو عیسائیوں سے کچھ نسبت نہیں۔“

(سفرنامہ روم و مصر، شام، صفحہ ۱۰۱)

شبلی نے اسلامی مالک کو اجنبی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر مقام کو چشم تصور میں پہلے ہی دیکھ چکے تھے اور اب پہچاننے کی کوشش کر رہے تھے۔ کہیں کسی ایسی چیز کی تلاش کرتے نظر آتے ہیں جو انہوں نے پہلے کبھی دیکھی تھی مگر اب نظر نہیں آتی۔ کبھی کسی چیز کو دیکھ کر ایک دم کھل اُٹھتے ہیں، مسرت سے ان کا چہرہ ہنسانے لگتا ہے۔ کہیں افسردگی چھا جاتی ہے۔ کہیں غم سے سینہ تن جاتا ہے۔ کہیں مایوسی کے سائے گہرے ہو جاتے ہیں لیکن مایوسی اور افسردگی کی کیفیت بہر حال عارضی ہوتی ہے۔ خوش ہونے کے مواقع زیادہ ہیں۔ ترکوں کے حالات پیش کرتے ہوئے شبلی زیادہ شادال و فرحان نظر آتے ہیں۔ ان کے قلم نے قسطنطنیہ کے درو دیوار اور ترکوں کی طرز معاشرت، زبان و بیان، عادات و اطوار، اخلاق و معاملات، تعلیم و تربیت، خوش خلقی، فیاضی اور مہمان نوازی کی ایسی دلآویز تصویر کشی کی ہے کہ پوری قوم آنکھوں کے آگے چلتی پھرتی نظر آتی ہے۔ اسلامی ملک ہونے کی وجہ سے قسطنطنیہ کے مسلمانوں سے ان کا جذباتی رشتہ ہے وہاں کی ہر چیز انہیں اچھی لگنا چاہتی ہے اور شبلی دل کھول کر تعریف بھی کرتے ہیں لیکن جہاں خامیاں ہیں اور بہت زیادہ ہیں شبلی ان کے اظہار میں بھی کوئی رعایت نہیں کرتے مگر افسوس ضرور کرتے ہیں۔ دوسری قوموں کے مقابلے میں مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی کا بڑے دکھ بھرے انداز میں ذکر کرتے ہیں۔ انھیں علم و فن سے مسلمانوں کی بے رغبتی پر نہایت افسوس ہوتا ہے۔ بیروت ہی کے بیان میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

”علم بیان ذریعہ دولت نہیں تاہم اس علاقے میں کثرت سے اہل علم اور مصنفین پیدا ہوئے اور اب بھی موجود ہیں۔ حنص لبنان کے علماء و شعراء کے حال میں ایک مستقل کتاب لکھی گئی ہے لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ یہ تمام علمی ترقی اور تصنیف و تالیف جو کچھ ہے عیسائیوں کے ساتھ مخصوص ہے، مسلمان ان

چیزوں کو ہاتھ بھی نہیں لگاتے۔“

(سفرنامہ روم و مصر، ص ۱۰۰)

مندرجہ بالا اقتباس شبلی کی غیرتِ قومی کا آئینہ دار ہے۔ ایک اسلامی ملک میں مسلمانوں کی اس عبرتِ ناک تعلیمی غفلت اور پستی و پسماندگی پر شبلی ایک غیور مسلمان کی حیثیت سے افسوس، ندامت اور شرمندگی محسوس کرتے ہیں اور یہ ندامت اور افسوس مسلمانوں سے ان کی ذہنی وابستگی کا گہرا ثبوت ہے۔

شبلی نے جس دور میں ترکی کا سفر کیا ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت تھی اور انگریز حکومت کے تعلقات ترکی کے ساتھ اچھے نہیں تھے لیکن شبلی نے ترکی کے خلاف یہودی اور عیسائی مورخین کی پیدا کردہ بہت سی غلط بیانیوں اور غلط فہمیوں کا پردہ فاش کر دیا اور ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں ترکوں کی محبت کو بھر سے زندہ کر دیا۔ ترکوں کے تمدنی حالات اور طرزِ معاشرت کو شبلی نے اس خوبی سے بیان کیا کہ ان کی اہمیت اور عظمت رفتہ کی یاد تازہ ہو گئی۔ انھوں نے اپنے جذبات و تاثرات کو چھپانے کی کہیں کوشش نہیں کی، جہاں جیسا محسوس کیا بیان کر دیا۔ ترکوں کی طرزِ حیات سے خوش ہوتے ہیں تو ان کی ناشائستگی اور خوش سلیقگی، خوش خلقی اور فیاضی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں :

”ترکوں کے اخلاق نہایت وسیع اور فیاضانہ ہیں۔ غرور

و نخوت ترفع اور کم بینی ان میں نام کو نہیں ہے۔ امیر و غریب، مزدور و

عہدہ دار، جاہل و عالم ہر درجے کے لوگوں سے مجھ کو سابلتہ پڑا

لیکن خوش اخلاق اور فیاض طبعی میں گویا سب ایک ہی مکتب کے شاگرد

اور ایک ہی سانچے کے ڈھلے ہوئے تھے۔“

(سفرنامہ روم و مصر، ص ۸۳)

مگر جب یورپین تہذیب کی بے راہ روی اور مسلمانوں میں تسلیم کی بے رغبتی سے ناخوش اور دل برداشتہ ہوتے ہیں تو اپنی ناراضگی اور تکلیف کا برملا اظہار کر دیتے ہیں جس

کئی مثالیں اس مضمون میں موجود ہیں۔

زبان و بیان کے لحاظ سے علامہ شبلی کا ایک بڑا کمالِ فن یہ ہے کہ وہ کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ باتیں اس خوبی سے کہہ گزرتے ہیں کہ ہر بات قاری کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتی ہے اور وہ بھی اس طرح جیسے وہ پڑھ نہیں رہا بلکہ ہر منظر اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ شبلی کے عام اندازِ بیان میں رنگینی اور شگفتگی ہے لیکن سفر نامہ سادہ، سلیس، سنجیدہ اور متین بیانیہ انداز میں لکھا گیا ہے۔ جزئیات نگاری اور مرقع کشی کا یہ عالم کہ پڑھنے والا (بشرطیکہ موضوع سے واقفیت اور دلچسپی رکھتا ہو) تحریر کے ساتھ سنی کی طرح بہا چلا جاتا ہے مگر سحر زدہ ہو کر نہیں ہوش و حواس کے ساتھ۔ زبان و بیان کا یہ انداز سفر نامے کے عملی اور ادبی وقار میں مزید اضافہ کرتا ہے۔ ■■

[بقیہ نذیر احمد کا تعویذ اصلاح معاشرہ اور ابن الوقت، صفحہ ۱۵۶]

۱۵ نذیر احمد۔ ابن الوقت۔ اردو اکیڈمی۔ ۱۹۸۳ء، صفحہ ۲۱۷

۱۶ نقوش آبِ بیتی نمبر۔ جون ۱۹۶۴ء، صفحہ ۴۷

۱۷ نذیر احمد۔ موعظ حسنہ۔ مجلس ترقی ادب، لاہور۔ نہ اشاعت ندارد، صفحہ ۱۸۳

۱۸ نذیر احمد۔ ابن الوقت، صفحہ ۱۶۵

۱۹ نذیر احمد۔ لکچرہوں کا مجموعہ۔ جلد اول۔ انٹیم پریس۔ لاہور۔ ۱۹۱۸ء، صفحہ ۴۹۴

۲۰ نذیر احمد۔ ابن الوقت، صفحہ ۳۹

نوٹ : ڈاکٹر خلیق انجم صاحب سے مدوین "ابن الوقت" میں سہو ہوا ہے۔ ان سے صفحہ ۳۹ پر سطر ۱۱ میں یہ جملہ "اول سرے سے تم نے ہی غلط سمجھا کہ سرکاری دُکریوں سے مسلمانوں میں خوش حالی آجائے گی" بھوٹ گیا ہے۔ لہذا مجھے اتر پردیش اردو اکیڈمی کے پہلے ایڈیشن سے استفادہ کرنا پڑا ہے۔

اکبر کی معنویت

شہیم حفی

فراق صاحب نے اکبر کو ایشیا کے بڑے شاعروں میں شمار کیا ہے۔ بہتوں کو یہ رائے مبالغہ آیز محسوس ہوگی کہ ایشیا کیا اُردو کے بڑے شاعروں میں بھی اکبر کا نام عام طور پر نہیں لیا جاتا۔ اکبر کو شاعر کی حیثیت سے، بہر حال جو بھی جگہ دی جائے، کم سے کم اس معاملے میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہے کہ ہماری تہذیبی تاریخ میں اکبر کی شاعری کا رول بہت اہم رہا ہے۔

اکبر کی شاعری تاریخ اور تہذیب کے سیاق میں اپنی معنویت کا تعین کرتی ہے، حالی اور اقبال کی طرح۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اکبر کی بصیرت برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ کے واسطے سے سامنے آئی ہے۔ انھوں نے اپنی روایت کو، اپنے عہد کو، اپنے معاشرے سے وابستہ امکان کو، ایک ہندوستانی مسلمان کی نظر سے دیکھا۔

اکبر کی عام تصویر ایک تنگ نظر، لایانہ مزاج رکھنے والے ماضی پرست اور روایتی ڈل کلاس فرد کی ہے۔ بظاہر اس میں کوئی کشش، روشنی کا کوئی نقطہ نظر نہیں آتا۔ مولانا عبد الماجد دریا بادی نے اکبر کا جو طلیہ بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح ہے :

دراصلی کچھ پھیری جس کے اکثر بال سفید۔ چہرے میں کوئی ایسی بات نہ تھی جو انھیں عوام سے ممتاز کرتی۔ آنکھوں میں چمک البتہ تھی۔

آخری عمر میں صحت گر گئی تھی اور روز بیمار رہنے لگے تھے۔ طبیعت بڑی حسّ واقع ہوئی تھی۔ گرمی، سردی، شور و فط ہر چیز کا اثر بہت زیادہ لیتے اور معمولی اور بے ضرر غذاؤں سے بھی شدید نقصان کا دم قائم کر لیتے۔

.... ذاتی حالات کے علاوہ ملکی دلی انتشار بھی حضرت اکبر کی جمعیت خاطر کو براگندہ کیے ہوئے تھا۔ دیکھ رہے تھے کہ مسلمان اپنے قدیم عقائد کو خیر باد کہہ کر تہجد، روشن خیالی، ہجرت، فرگیت کے سیلاب میں نہبے چلے جا رہے ہیں۔ اور ان کے سے ذکی الحس شخص کو اس سے فط ہونا بالکل سدرتی ہے۔

غرض اُن کی مستقل افسردگی اور مستمر غمگینی، متعدد اور گوناگوں ذاتی و ملی حالات کے مجموعے کا نتیجہ تھی۔ کوئی دوسرا ہوتا تو مزاج میں بھلا ہٹ اور طبیعت میں پڑ پڑا بن ضرور پیدا ہو جاتا۔ اکبر کے یہاں یہ کچھ نہ ہوا۔ البتہ ایک مستقل اُداسی سی رہنے لگی اور غم غلط کرنے کا ایک نسخہ انھوں نے اپنی ظریفانہ شاعری کو بنالیا :

سرد موسم تھا ہوا میں چل رہی تھیں برنبار
شاہر معنی نے اوڑھا ہے ظرافت کا لحاف

(نقوش شخصیات نمبر حصہ اول)

گویا کہ اکبر کی بصیرت کا ظہور تاریخ کے المیاتی احساس کی تہ سے ہوا ہے اور وہ اپنی اجتماعی اور شخصی روایت، افکار و عقائد، اپنے ہمیب اور دور رس معاشرتی دوسوں،

۱۸۷
اپنے کمزور امکانات کا پورا حاکم ایک گہرے اخلاقی ملال کی بنیادوں پر مرتب کرتے ہیں۔

جس ظرفانہ شاعری کی مشروعات کا پس منظر یہ ہو، اس پر گفتگو کے لیے ہمیں ایک نیا سیاق، ایک نیا تناظر اختیار کرنا ہوگا۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ہمارے عہد سے بہت پہلے اکبر نے انسانی حقیقتوں کی تغشیش کے سلسلے میں یہ بھید پایا تھا کہ انھیں ہم سنجیدہ تجربوں اور مزاحیہ تجربوں کے خانے میں الگ الگ رکھ کر نہیں دیکھ سکتے۔ اکبر کی بصیرت نے ہمارے اجتماعی شعور کی سمت تبدیل کر دی۔ یہ شاعری ایک طرح کی حکمت عملی تھی اپنے اضطراب، اپنی برہمی، اپنے ملال اور اپنی افسردگی کو چھپانے کی، اور اسی کے ساتھ ساتھ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے خطوط پر استوار ہونے والے تمدن کے اسرار کو عام کرنے کی ایک محیط گریہ دل، اور ایک آتشائے خندہ لب کی روداد اکبر کی شاعری کے ذریعے ساتھ ساتھ سامنے آتی ہے۔ لہذا ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اکبر نے مزاح اور سنجیدگی کے فرق کو نہ صرف یہ کہ مٹایا ہے، اپنے عہد کی حقیقت کا ایک ایسا ہمہ گیر تصور بھی وضع کیا ہے جسے ہم صرف جدید یا صرف قدیم نہیں کہہ سکتے۔

پچھلے کچھ برسوں میں اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کی عقلیت اور روشن خیالی کے عام میلانات اور نئی تہذیبی نشاۃ ثانیہ کی روایت کے سلسلے میں ایک خاص طرح کا رویہ سامنے آیا ہے۔ یہ رویہ ایک بنیادی تشکیک کا ہے جس کے مطابق حقیقت کا ایک ایسا تصور قائم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے جو یک رخانہ ہو اور ہمارے زمانے کے مزاج سے مناسبت رکھتا ہو۔ چنانچہ یہ بات بھی کہی جا رہی ہے کہ ہماری ذہنی بیداری کا وہ دور جسے انیسویں صدی کی اصلاحی انجمنوں اور قومی تعمیر کی سرگرمیوں کے حوالے سے ایک نئی نشاۃ ثانیہ کا دور سمجھا جاتا ہے، وہ از اول تا آخر حقیقت نہیں ہے۔ اس حقیقت میں ہمارے اجتماعی زوال کی پیدا کردہ ایک اسطور بھی چھپی ہوئی ہے۔ سرسید اور اُن کے بعض معاصرین کی حقیقت پسندی نے انھیں اس اسطور کی موجودگی

کے احساس سے دور رکھا۔ اس لیے اُن کے بہت سے تہذیبی مفروضے بھی غلط یا بے بنیاد ثابت ہوئے۔

اکبر کی شاعری ہمیں حقیقت اور اسطور کا 'تاریخ کی دھوپ اور چھاؤں کا پورا منظر' دکھاتی ہے۔ اسی لیے یہ شاعری ایک خاص دور کی تاریخ میں بیوست ہوئے کے باوجود 'اس دور سے نکلنے اور ہمارے احساسات سے رشتہ قائم کرنے کی طاقت بھی رکھتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ جس شاعری پر اپنے ماضی میں کھوئے جانے اور اپنے حال کی مرکز جو 'طاقتوں کے انکاری ہونے کا الزام عائد کیا جاتا تھا' وہ شاعری آج اپنی معنویت کے کچھ نئے پہلوؤں کے ساتھ ہم سے مکالمہ کرتی ہے۔ گویا کہ اکبر کی بصیرت نے سنجیدہ اور مزاحیہ کی تفریق کو ختم کرنے کے علاوہ قدیم اور جدید کے معنی بھی بدل دیے۔ اسی طرح اکبر نے تاریخ کو بے شک ایک حوالے کے طور پر برتا ہے۔ اپنے عہد کے سیاسی اور سماجی واقعات، ایجاد ہونے والی نئی نئی چیزوں اور معاشرتی صورت حال کا بیان اکبر نے تقریباً ویسے ہی دلوک انداز میں کیا ہے جس طرح سرسید 'حالی اور آزاد نے' مگر سرسید 'حالی اور آزاد نے' تاریخی حقیقت کا جو مفہوم مقرر کیا تھا، اکبر اس کی بہ نسبت ایک مختلف تصور اس حقیقت کا رکھتے ہیں۔ ان کے بیانات غیر مبہم ہونے کے باوجود ایک علامتی سطح بھی رکھتے ہیں اور ان کا مجموعی تناظر ایک ایسی وسعت رکھتا ہے جو تاریخ کی حد بندیوں کو قبول نہیں کرتی اور ایک مخصوص دور کی تاریخ کو انسانی تجربے کی ایک خاص شکل کے طور پر دیکھتی ہے۔ اس کا محاسبہ وہ روایت اور تجربے اور امکان کے ایک مسلسل اور متحرک پس منظر میں کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کو ایک خاص حوالے کے طور پر برتنے کی جو کوشش اکبر نے کی، اُس کا سراغ ہمیں نہ تو سرسید کے یہاں ملتا ہے، نہ حالی اور آزاد کے یہاں، خاص طور پر منظم جدید کے سلسلے میں اُن کے ایقانات اور سرگرمیوں کے سیاق میں۔ اکبر نے جو سطح اختیار کی وہ نہ تو صرف مادی مقاصد کی پابند ہے، نہ انیسویں صدی کی عقلیت کی۔ یہ سطح تاریخ کو ایک سیال منظر کے طور پر دیکھنے سے پیدا ہوئی ہے۔ اکبر

حقیقت کی طرح وقت کا بھی ایک فلسفیانہ تصور رکھتے ہیں۔

ان اسباب نے اکبر کی شاعری کے مقاصد کو بھی وسیع کیا ہے۔ جو کام انیسویں صدی کے مصلحین تاریخی حقیقت اور عقلیت کے واسطے سے لینا چاہتے تھے۔ اکبر نے اپنی شاعری کے ذریعے اس سے کہیں بڑا کام لینے کی کوشش کی۔ اکبر کی شاعری نہ تو سائنسی کامرانیوں کا اشتہار تھی نہ تاریخ کی سطح کے اوپر تیرتی ہوئی حقیقتوں کا مرکب۔ تاریخ کے جبر سے اپنی بصیرت کو رہا کرنے میں اکبر کو جو کامیابی نصیب ہوئی، وہ اس لیے کہ اکبر نے صرت مصلح بننے کی کوشش نہیں کی۔ انھوں نے اپنی بصیرت کا فریضہ ایک دور میں اور دانشمند خلیقی انسان کے طور پر ادا کیا۔ شعور کی یہ جہت اکبر کو ایک ایسا امتیاز عطا کرتی ہے جس سے ان کے معاصرین بہرہ ور نہیں ہو سکے۔ اس سلسلے میں ایک اہم بات یہ ہے کہ سرسید، حالی، آزاد، شبلی، نذیر احمد، یہ سب کے سب غیر معمولی لوگ تھے، مگر ایک شبلی کو چھوڑ کر، ان میں سے کسی نے بھی مغربیت کے سیل بے اال میں اپنی مشرقیت کا سرا ڈھونڈنے کی جستجو نہیں کی۔ عام انسانی مقاصد اور اجتماعی مفروضوں نے کسی کو اتنی مہلت ہی نہیں دی کہ فوری مسائل سے ہٹ کر کسی اور مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا۔ لیکن اکبر کی اصل حیثیت ایک شاعر کی تھی اور اپنے اس ہنر کا وہ گیان بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے نہ تو رائج الوقت ردیوں سے کجھوتہ کیا نہ اپنی شاعری کے ذریعے اس قسم کے خیالات عام کیے جو انجمن پنجاب کے مناظروں میں پسند کیے جاتے تھے۔ اس سلسلے میں اکبر کے امتیازات حسب ذیل ہیں:

۱۔ اکبر نے اپنی روایت اور اپنے عہد کی ذہنی زندگی کے لیے نئی علامتیں وضع کیں۔ ریل، انجن، گزٹ، اخبار، ہٹل، ٹماٹ، پائپ، کالج، ڈبل روٹی، اشیا بھی ہیں اور علامتیں بھی۔ اکبر نے انھیں علامتوں ہی کے طور پر دیکھنے کی کوشش کی، چنانچہ ان پر اظہار خیال کے لیے بھی انھوں نے ایک تخلیقی اسلوب اختیار کیا۔

۲۔ اکبر نے اپنی شاعری میں نئے واقعات اور ایجادات کے حوالے

سے اپنے انفرادی اور معاشرتی ردِ عمل کا تعین کیا ہے۔ اس ردِ عمل کی سطح جذباتی ہے۔ اسی لیے اکبر نے ذہنی حقیقتوں کو تاریخ کے ٹھوس حوالوں سے ملا کر دیکھنا چاہا ہے۔

۳۔ اپنے شاعرانہ تخیل کی مدد سے اکبر نے انسانی تجربے میں آنے والی عام اشیاء پر بقول عسکری، انسانی جذوبوں کی مہر لگائی ہے۔

۴۔ اپنے معاصرین میں اکبر نے سب سے پہلے یہ سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی کہ حقیقت کا کوئی بھی منظر، وہ چاہے کتنا ہی متعین اور ٹھوس کیوں نہ ہو، اپنے معنی اور مقصد کی تلاش انسانی تجربے کے سیاق میں کرتا ہے اور اس سیاق میں آنے کے بعد ہماری بہت سی اشیاء کا عمل اور مقصد تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ اشیاء ہماری داخلیت پر اثر انداز ہونے لگتا ہے۔

۵۔ جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے، اکبر نے نئی اور پرانی حقیقتوں کو نئی اور پرانی قدروں کی کش مکش کے طور پر دیکھا تھا اور اسی حساب سے تاریخ کے نئے منظر ہر کا مفہوم مرتب کرنا چاہا تھا۔

اکبر نے منظر ہر کے شور شرابے میں اپنی روایت اور نظامِ اقدار، یا یوں کہنا چاہیے کہ اپنی مشرقیت کے احساس سے لاقلم نہیں ہوئے۔ لاقلم تو سرسیدؒ حالی اور آزاد بھی نہیں ہوئے تھے، مگر ان کی مشرقیت، نئے مقاصد کے سیلاب میں ایک حد تک پچھے چلی گئی تھی اور کچھ ضمنی سی چیز ہو کر رہ گئی تھی۔ ان کے سامنے مسئلہ اپنی مشرقیت کے تحفظ کا نہیں تھا، بلکہ نئے تہذیبی اسالیب کی روشنی میں ایک نئے رویے کی تشکیل کا تھا اور اس رویے کی تکمیل کرتے وقت ان کے سامنے اس طرح کا کوئی بھی سوال نہیں تھا کہ یہ رویہ ان کے ماضی سے کتنی مناسبت رکھتا ہے، رکھتا بھی ہے یا نہیں، شبلی کی مشرقیت اس کی تہذیبی اور معاشرتی مسئلے کے طور پر سامنے آئی تھی۔ اکبر نے اسے فلسفیانہ اور تخلیقی سوال بنادیا۔ یہی وجہ ہے کہ اکبر کے

یہاں زوال اور کمال کے معنی وہ کچھ نہیں ہیں جیسے کہ مثال کے طور پر سرسید، مسالی اور آزاد کے یہاں تھے۔ فراق صاحب نے پورے ایشیا کے سیاق میں اکبر کی اہمیت پر جو زور دیا ہے، اس کا نمایاں ترین پہلو یہی ہے کہ اکبر نے مشرق و مغرب کی آویزش کا ادراک ایک محدود قومی نظریے کے مطابق نہیں بلکہ ایک ایشیائی کی حیثیت سے کیا تھا۔ مغرب میں ممکنہ لوجی کی تیز رفتاری نے جس صارفنی Consumer معاشرے کو بڑھا دیا ہے۔ اس کی طرف اشارہ کرنے والے غالباً پہلے اُردو شاعر اکبر ہی ہیں۔ غالب تک، نخل اشرافیہ کی اپنی نایندگی کے باوجود تاریقی اور ریل یہاں تک کہ فرنگی عورتوں کے لباس اور وضع قطع کو بھی ایک طرح کی مروجیت کے ساتھ دیکھتے تھے۔ ہمارے سب سے بڑے مصطلحوں اور معادلوں کا رویہ مغربی کلچر کی طرف نیاز مندی ہی کا تھا۔ راجہ رام موہن رائے اور سرسید دونوں اپنے اپنے دور کے سب سے بڑے حقیقت پسند اور اسی کے ساتھ ساتھ خواب پرست تھے جنہوں نے زندگی کا نصب العین یہی مقرر کر لیا تھا کہ حقائق کے واسطے سے ایک عظیم انسان اجتماعی خواب کی تعبیر تلاش کی جائے۔ مگر دونوں پر حصول تعبیر کا جوش اس حد تک حاوی تھا کہ انہوں نے مشرق کی انفرادیت اور مشرقیت کے حدود تک کا لحاظ نہیں کیا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ایشیا کی تہذیبی اور اقتصادی آزادی، صارفنی تمدن کے آشوب سے مشرق کی نجات اور بحیثیت ایک ہندوستانی مسلمان، اپنے طرز احساس کی مخالفت کے سلسلے میں اکبر کی ذہنی اور جذباتی جستجو سب سے زیادہ پیش پیش رہی۔ اُن کی طبیعت میں وہ نیم فلسفیانہ افسردگی ہمیشہ سے تھی جو کامرانوں کے جن میں اُداسی کی پرچھائیوں کو بھی دیکھ لیتی ہے، جو قومی تعمیر کے نشے میں اپنی اجتماعی تخریب کے اندیشوں کو بھی سمجھتی ہے۔ چنانچہ اکبر نے مغرب کے راستے سے مشرق میں درگنے والی حقیقتوں اور چیزوں پر ایک گہرے اور متوازن احساس کے ساتھ نظر ڈالی۔ انگریزوں کی قوت ایجاد سے سحرزدہ نہیں ہوئے اور ان کی اختراعات کو اپنی تہذیبی زندگی سے متصادم ملا تھوں کے طور پر دیکھا۔

اے شیخ جب تکمیل نہیں دستِ قوم میں
پھر کیا خوشی جو اونٹ ترے ریل ہو گئے

حضرتِ حضرتِ ٹکٹ مجھ کو دلا دیں اکبر
رہ نمائی کے لیے ہے مجھے کافی انجن

مال گاڑی پر بھروسہ ہے جنھیں اے اکبر
ان کو کیا غم ہے گناہوں کی گراں باری کا

محاورات کو بدلیں 'براہ ریل' جناب
'ٹکٹ بدست' کہیں اب بجائے پاہ رکاب

کیوں کر خدا کے عرش کے قائل ہوں یہ عزیز
جغرافیے میں عرش کا نقشہ نہیں ملا

بزمِ یاران سے پھری بادِ بہاری مایوس
ایک سر بھی اُسے آمادہ سودا نہ ملا

کیسی سہولت اور خاموشی کے ساتھ سرخوشی اور زندہ دلی کی فضا میں ایک
'عرفیتِ حریف' یا ملال کا لمبا داخل ہو جاتا ہے۔ اکبر مسکراتے بھی ہیں تو اس طرح
گویا اپنے آنسوؤں کو چھپا رہے ہوں۔ ان اشعار میں ایک اضطرابِ آسا طبیعت
اور ایک ہزیمتوں سے دوچار قوم کی حالت کا بیان بہت پُر فریب کیفیت کے ساتھ
ہوا ہے۔ ایسا لگتا ہے گویا اکبر ہنسی ہنسی میں اپنے اجتماعی زوال اور اپنے گم ہوتے

ہوئے شخص کا قصہ سنار ہے ہیں۔ ان میں ایک تھکی ہوئی اور اپنے انجم سے باخبر
تہذیب کے ماننے کی آواز چھی ہوئی ہے۔ ان شعروں میں اکبر نے جس تکنیک کا
استعمال کیا ہے وہ تخلیقی اور شاعرانہ تخیل کی بنیادوں سے برآمد ہوئی ہے اور اس
حساب سے ہم اکبر کے شعری رویے کو جدید ترین شعری رویے کی ہی ایک شکل کہہ
سکتے ہیں۔

کچھ اور شعر دیکھیے :
بے علم بھی ہم لوگ ہیں غفلت بھی ہے طاری
افسوس کہ اندھے بھی ہیں اور سو بھی رہے ہیں

سعادت رُوح کی کس بات میں ہے آپ کیا جانیں
کہ کالج میں کوئی اس بات کا ماہر نہیں ہوتا

ہے نئی روشنی اک لوکل و ذاتی ترکیب
لفظ ہی لفظ ہیں جتنے ہیں زوائد اس کے
لمپ بجلی کا ہے یہ مہر جہاں تاب نہیں
جب اندھیرا ہو تو ظاہر ہوں فوائد اس کے

ایمان بیچنے پہ ہیں اب سب تلے ہوئے
لیکن خرید ہو جو علی گڑھ کے بھاؤ سے

وضعِ مغرب سے مجھے کچھ بھی تسلی نہ ہوئی
ناز تو بڑھ گئے دولت کی ترقی نہ ہوئی

چیز وہ ہے جو یورپ میں
بات وہ ہے جو پانی میں پھپھے

کہتے ہیں راہِ ترقی میں ہمارے نوجواں
خضر کی حاجت نہیں ہم کو جہاں تک ریل ہے

برق کے لمپ سے آنکھوں کو بجائے اللہ
روشنی آتی ہے اور نور چلا جاتا ہے

آنے والے نہ رہے انجمنِ دل کی طرف
کوئی کالج کی طرف ہے کوئی کونسل کی طرف

ان کی بیوی نے فقط اسکول ہی کی بات کی
یہ نہیں پوچھا کہاں رکھی ہے ردی رات کی

حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا
پانی پینا پڑا ہے پائپ کا

اکبر کے یہاں ایسے اشعار بکثرت ملتے ہیں جن میں مغرب کی مادہ پرستی کے نتائج
کا محاسبہ کئی سطحوں پر کیا گیا ہے۔ انسانوں کے ذاتی باہمی تعلقات کی سطح، انسان
اور فطرت کے رابطوں کی سطح، انسان اور اُس کے گرد و پیش کی دنیا میں بکھری ہوئی
چیزوں کے مابین رشتے کی سطح، غرض کہ ان تمام سطحوں پر اکبر اپنے عہد کے بدلتے
ہوئے اور گہڑتے ہوئے انسانی رشتوں کا جائزہ لیتے ہیں اور ٹھوس پیکرِ دل کی مدد سے

انھیں بیان میں داخل کرتے ہیں۔ اکبر کا غیر معمولی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے عام بلکہ عوامی اصطلاحوں میں انسان کی کم ہوتی ہوئی حیثیت، اقدار پر اس کی کمزور پڑتی ہوئی گرفت اور حقیقت کے تغیر پذیر تصور کی روشنی میں انسانی جذبات کی ابتری اور انتشار کا بیان ایک وسیع معاشرتی پس منظر میں کیا ہے۔ مولوی اور مسٹر اور لیڈر اور کلکٹر اور بدھو اور جمن، افسر اور نوکر، بیوی اور شوہر، بیٹا، طالب علم، ماسٹر، خاتون خانہ اور کالج کی لڑکی۔ یہ تمام کردار ڈی ہو منارزیشن کے خطرات سے گھرے ہوئے ایک سراب آسائمن کی تماشہ گاہ میں اس طرح سامنے آتے ہیں کہ ان کا ماضی اور مستقبل بھی اپنے سینیریو scenario کے ساتھ سامنے آجود ہوتا ہے۔ اس تمدن نے انسانوں اور انسانی رشتوں کا جو حشر کیا ہے، وہ چیزیں جو ہمارے نظام احساس میں اپنی مستقل جگہ بنا چکی تھیں انھیں اس تمدن نے جس حال کو پہنچایا ہے، اکبر ایک زہر خند کے ساتھ ان سب کی رد وادشناتے ہیں۔ کرداروں اور چیزوں کو علامات کے طور پر استعمال کرنے کی وجہ سے اکبر کے بیانات میں کبھی اکتا ہٹ کا رنگ پیدا نہیں ہوتا۔ اکبر کی توجہ کا اصل مرکز ہماری دنیا میں ایک طرح کی مرکزی حیثیت رکھنے والے معاشرتی اور ثقافتی مسئلے تھے۔ ان میں مغرب کے ہاتھوں مشرق کے مادی اور تہذیبی استحصال کا مسئلہ بھی شامل ہے اور شاید یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ شہر آشوب لکھنے والوں سے کہیں زیادہ گہرائی کے ساتھ اکبر نے اپنے عہد کے آشوب کو سمجھا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انیسویں صدی میں قومی تعمیر کی تمام کوششوں کا رخ تاریخ کے ان مطالبات کی طرف تھا جو اس زمانے کی ضرورتوں نے پیدا کیے تھے۔ سرسید نے بھی اس عہد کے دوسرے مصلحوں کی طرح حال کی تعمیر پر نظر رکھی اور اس سلسلے میں وہ اپنے ماضی سے جو توانائیاں اخذ کر سکتے تھے، انھیں بھی اس مقصد کے لیے وقف کر دیا۔ وہ اپنے عہد کی تاریخی تجدد پرستی کے سب سے بڑے بندے تھے اور آئین روزگار کے ہر رمز سے باخبر تھے لیکن فوری مقاصد کے جبر

نے انھیں شاید اتنی مہلت نہیں دی کہ وہ اصلاح اور تعمیرِ مادیت اور عقلیت کے اُس پورے سلسلے میں چھپے ہوئے اندیشوں پر دھیان دے سکیں۔ اپنی روایت کی تعینِ قدر میں حالی اور آزاد کے یہاں جس انتہا پسندی اور عدم توازن کو راہِ ملی اس کا سببِ حال میں حد سے بڑھی ہوئی یہی آلودگی تھی۔ وہ سب کے سب ایک تاریخی فریضہ انجام دینا چاہتے تھے۔ اُن حالات کا قرض ادا کرنا چاہتے تھے جن میں اُس زمانے کی زندگی گھر کر رہ گئی تھی۔ اکبر کی شاعری نے بھی وہی تاریخی فریضہ انجام دینے کی کوشش کی مگر اپنے تشخص، اپنے امتیاز اور اپنی انفرادیت کو محفوظ رکھتے ہوئے۔ وہ سانس اور ممکنہ لوجی کی پیدا کردہ 'ترقی' 'مکس' کو بھی دیکھ رہے تھے۔ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ روایات اور افتاد کے انہدام نے پورے ماحول میں کتنی گرد پیدا کر دی ہے اور ہماری بصارت اس سے کس حد تک متاثر ہوئی ہے۔ اسی لیے اکبر کو تہذیبِ حاضر کے وہ مظاہرے بھی پریشان کیے ہوئے تھے جن کا ظہور ابھی نہیں ہوا تھا اور جن کا قلع قمع مادی تہذیب کے حال سے زیادہ اُس کے مستقبل سے تھا۔ عسکری نے کہا تھا کہ اکبر نے اپنے نظامِ اقدار کی حفاظت اُس طرح کی جس طرح ایمان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ یہ مزاحمتی رویہ، ایک بسیط تہذیبی تناظر کے ساتھ، ہمیں اکبر کے یہاں جتنا واضح اور روشن دکھائی دیتا ہے اس کی کوئی مثال اقبال سے پہلے کی اردو شاعری میں ہمیں نہیں ملتی۔

اقبال کی طرح، اکبر کے سلسلے میں بھی یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ایک مسلمان کے نقطہ نظر سے بھی اُن کے تصورات کی بنیادوں تک پہنچا جائے۔ اکبر کے احساسات کی تشکیل میں اُن کی فکر کے مجموعی مزاج میں اس نقطہ نظر کا عمل دخل بہت نمایاں ہے۔ اکبر کے یہاں عصیت اور تنگ نظری کے جو عناصر پیدا ہو گئے ہیں، اُن کا اصل سبب بھی یہی ہے کہ اکبر نے تجربوں کی تفہیم کے عمل میں روایت کی بخشی ہوئی روشنی سے دستبردار ہونے پر آمادہ نہیں تھے۔ یہ اعتراف اُن کے بس سے باہر تھا کہ کوئی بھی روایت چاہے کتنی ہی پُرانی اور مضبوط کیوں نہ ہو، اس کے اپنے کچھ حدود بھی ہوتے ہیں

اور حقیقت کا تصور تہذیبوں کے سفر میں کسی نہ کسی طور پر تبدیل بھی ہوتا ہے۔ اکبر یہ دیکھ رہے تھے کہ ان کا زمانہ حقیقت کے ادراک کا بس ایک ہی ذریعہ اختیار کرنے پر تلا ہوا ہے اور یہ ذریعہ ہے سائنسی عقلیت۔ چنانچہ اکبر کے یہاں رد عمل کے طور پر ایک طرح کے جذباتی مبالغے کو بھی راہ ملی اور اپنے عہد کی حقیقت سے وہ آزادانہ ربط قائم نہیں کر سکے۔ لیکن اس کا مثبت پہلو یہ ہے کہ اکبر کی شاعری حال گزیدہ ہونے سے بچ گئی۔ اکبر کے شعور میں یہ خیال مضبوطی سے جمار ہا کہ وہ تمام عناصر جن کی مدد سے ہم زندگی کے مفہوم تک رسائی حاصل کرتے ہیں ثقافتی اور تہذیبی قدروں کے احساس سے وجود میں آتے ہیں۔ اسی لیے افراد کی شخصی زندگی ہو یا قوموں کی اجتماعی زندگی ثقافتی اقدار کی اہمیت دوسری تمام حقیقتوں کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے۔ ان قدروں کے پھاؤ کے لیے ہماری تمام قوتیں جو وقف ہو جاتی ہیں تو اسی لیے کہ یہاں معاملہ اپنے وجود کی حفاظت کا ہوتا ہے۔ ہماری ثقافت اقدار کا جو نظام ترتیب دیتی ہے، اس کی حفاظت کے بغیر ہم اپنی ہستی کو برقرار نہیں رکھ سکتے۔ سرسید کے فیوض کو تسلیم کرنے کے باوجود، اکبر کی بصیرت نے انھیں اعتراض کا نشانہ جو بنایا تو اسی لیے کہ اکبر کے نزدیک سرسید کی پوری تحریک اپنی ثقافتی قدروں کو اگر ترک نہیں کر رہی تھی تو کچھ ثانوی قسم کی چیز ضرور سمجھنے لگی تھی۔ اکبر بھی اگر صرف مصلح اور مہمار ہوتے تو ان کی کوششیں اپنے معاشرے کی اصلاح اور تاریخ کے حقوق کی ادائیگی کے لیے وقف ہو کر رہ گئی ہوتیں۔ اسی طرح اکبر کو صرف سیاسی آزادی کے مسئلے سے بھی دلچسپی نہیں تھی۔ ان کی نظر میں زندگی کی دوسری بنیادی حقیقتیں بھی تھیں، اسی لیے وہ اپنی قوم کو ذہنی غلامی کے جال سے نکالنا چاہتے تھے۔

تہذیب اور ثقافت کے اہم ترین محرکات کا جیسا مربوط احساس ہمیں اکبر کی شاعری میں ملتا ہے ان کے تمام معاصرین میں کسی اور کے یہاں نظر نہیں آیا۔ ایسی صورت میں اکبر کو محض ترقی پسند اور رجعت پسند کے خانوں میں تقسیم کرنا ایک ایسی بڑی غلطی ہے جو ہمیں اکبر کی شاعری کے بنیادی مسئلوں اور اکبر کے

اصل سر و کار تک پہنچنے نہیں دیتی۔ بظاہر اکبر کی شاعری پیچیدہ اور ہر اسرار نہیں ہے۔ ان کے یہاں ذہنی اور تہذیبی رویوں کا اظہار بھی دو ٹوک اور غیر مبہم انداز میں ہوا ہے۔ لیکن تخلیقی سطح پر یہ شاعری ایک مستقل مزاجیت، ایک مستقل کش مکش کی شاعری ہے، 'طرح طرح کے اندیشوں اور دوسووں سے بھری ہوئی' اسی لیے اُس پر رواروی میں کوئی حکم لگانا بھی اتنا ہی نامناسب ہے جتنا کہ اکبر کو حلی خونی مزاج نگار سمجھ لینا۔ یہ شاعری، بہر حال ایک زیادہ گہرے اور سنجیدہ مطالعے کا تقاضہ کرتی ہے۔

د) بقیہ مابعد جدیدیت

مابعد جدیدیت کے مرکز میں بین الاقوامی آوارہ سرمائے کی ہمہ گیریت ہے۔ اس طرح سرمایہ پرستی نے خود کو ایک عالمی نظام ثابت کیا ہے اور مابعد جدیدیت محض ایک علامت ہے، اُس کے پختہ اور وسیع ہو جانے کی۔ ظاہر ہے یہاں اگر کائنات کی انتہا نہیں ہو جاتی بلکہ وہ ایک نئے انداز سے مستقبل میں قدم رکھتی ہے۔ نئے انداز کی سرمایہ پرستی کا نعم البدل قدیم طرز کا ریشلزم نہیں ہو سکتا بلکہ جدید طرز کا ہی ہو سکتا ہے اور مابعد جدید حالات اسے ممکن بناتے ہیں۔ اس دور میں جو بات ایک ملک یا خطے کی سچائی ہے وہی پوری دنیا کی بھی سچائی ہے۔ اس حقیقت میں صرف ایک ہی سچ نہیں بلکہ بہت سی سچائیاں ہیں۔

یہی مابعد جدیدیت کی مستقبل پرستی ہے، غیر یقینی لیکن لامتناہی اور یہیں سے عالمی سرمایہ پرستی کے تئیں نئے سرسبز ماحول کے تصور کی ابتدا ہوتی ہے۔

مابعد جدیدیت کے دور میں مسلمانوں کی شمولیت

اکبر الیس احمد / ترجمہ: اخترالواسع

مسلم معاشرے میں کیا ہو رہا ہے اس کی وضاحت کے لیے یورپ میں مابعد جدیدیت کے دور کے آغاز کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک سماجی علم کی طرح اس کا تجزیہ ضروری ہے، موجودہ وضاحتیں اتنی غلط نہیں ہیں کیوں کہ وہ مسلم سماج میں تیزی سے رونما ہونے والی تبدیلیوں کا مکمل احاطہ نہیں کرتیں۔

سب سے پہلے تو ہمیں موجودہ مسلم افکار میں مابعد جدیدیت کے کچھ سرے تلاش کرنے ہوں گے۔ مغرب میں مصوری، طرزِ تعمیر اور ادب کے سیلاب کے باوجود مابعد جدیدیت نے مسلمانوں پر بہت زیادہ اثرات مرتب نہیں کیے۔ حالانکہ سامراج سے آزادی حاصل کرنے کے بعد کچھ مسلمان دانشوروں کو نئے حالات کا ادراک ہو چکا تھا جو سیاسی اور معاشی اسباب کا نتیجہ تھے لیکن یابیں بہم وہ اپنی دلیلوں اور بحث کو مابعد جدیدیت کی سطح پر نہ لاسکے۔ (مسلم ثقافت پر تفصیل کے لیے

دیکھیے صفحہ ۸۷، رحمان ۱۹۸۴ء) Debating Muslim Cultural

Dialogues in Postmodernity and Tradition

(Fischer and Abedi 1990)

جیسی کتا ہیں جنہوں نے اس مسئلے کو اٹھایا ہے تعداد میں کم ہیں، مابعد جدیدیت

کے دور پر کچھ تبصرے سرسری اور وقتی ہیں، وہ اس بات سے متفق نہیں ہیں کہ یہ مغرب کی تخریب پسند اور شرانگیز نئی روشنی ہی کا ایک سلسلہ ہے (منظور ۱۹۹۰ء) اسے امریکی تسلط، تشکیک، نزاج اور تباہی و بربادی کا ہم پلہ سمجھا گیا (اپریل ۱۹۹۰ء) اصل میں تمام مذکورہ بالا مصنفین نے مابعد جدیدیت کے دور کو عام طور سے امریکی تہذیب کا درجہ دیا۔ یہ بات شاید فشر اور عابدی کے تناظر کو واضح کر دیتی ہے جس کی تسماتر بنیاد بالخصوص ایرانی مواد پر ہے کہ ۱۹۸۰ء کے عشرے میں مابعد جدیدیت کی دنیا پر امریکی حاوی ہوگا اور اس کی نمایندگی بھی اسی کے ہاتھ ہوگی یا پھر اس کی بنیاد آیت اللہ خمینی کے امریکہ کو ابلیس کا نام دینے پر ہے۔ اگرچہ ایسا ہی تقابل مغربی نقادوں نے بھی کیا ہے۔ کرور اور لک کے نزدیک یہ ایک خوف و ہراس کی تہذیب تھی (۱۹۸۸ء) جیسا کہ درج ذیل تفصیل سے واضح ہوگا، یہ ایک نامناسب تشریح اور گمراہ کن کم قدر شناسی ہے۔

مسلمانوں اور مغرب کے درمیان ایک فکری جد زمانی ہے۔ چنانچہ ایسے ہیں جب کہ مغرب کے بعض لوگ مابعد جدیدیت کے دور کو فضول سمجھتے ہیں، مسلمان دانش ور اب بھی جدیدیت کے فرسودہ مسائل سے چپکے ہوئے ہیں۔ خواہ وہ مغربی استعمار کا رونا ہوا، مغرب کا کھوکھلا پن ہو یا مارکسیت کی تشہیر ہو۔ لفظ ماڈرن اب بھی کتابوں کے نام میں استعمال کیا جاتا ہے۔ "اسلام اور موڈرنٹیٹی" (رحمان ۱۹۸۲ء) دی کرائسٹس آف موڈرن اسلام (ٹی بی ۱۹۸۸ء) اسلام اینڈ ویسٹرن موڈرنٹیٹی (اختر ۱۹۹۰ء) وغیرہ مابعد جدیدیت اس کا طنز و استہزا اس کی حدود و امکانات کا جواب اور رد عمل عام طور پر غصہ اور غلط فہمی ہوتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے دو مختلف زمانوں کے دو مختلف لوگ الگ الگ زبان بول رہے ہیں۔ مابعد جدیدیت سے مسلمان کیا مراد لیتے ہیں؟ یہ مفہوم مابعد جدیدیت سے کب الگ اور دور ہو جاتا ہے یا کیا یہ لازماً کسی اور شکل میں مابعد جدیدیت ہی ہے؟ یا کہ یہ آج بھی مغرب سے مستعار لیا ہوا کوئی اور تصور ہے، خود جدیدیت کی طرح ترقی عقلیت پرستی اور سیکولرزم کے لازم و ملزوم

خیالات سمیت جس کا اطلاق مسلم معاشرے پر ہو بھی سکتا ہو اور نہیں بھی۔ کیا ایشیا
افریقہ کے لیے یورپ کی پروردہ ادبی روایات کی اصطلاحوں کا استعمال جائز ہے، مسلمان
دانش ور اور قارئین مابعد جدیدیت کی امتیازی خصوصیات کی کیا تفسیر کریں گے۔

مسلم تجدّد پسندی

یہ سوالات طے کرنے سے پہلے ہمیں یہ بات صاف کر لینی چاہیے کہ تجدّد پسندی
مابعد جدیدیت سے ہماری مراد کیا ہے؟ ہم بھی اسی مراد منہی کا سہارا لیتے ہیں جو آکسفورڈ
انگلش ڈکشنری میں ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۶) پھر تو یہ تعریف مسلمانوں کے اسلامی نظریے
سے لے کر سیاسی اقدام تک ایک وسیع دائرے کے لیے استعمال ہو سکتی ہے۔ مسلم طرز
تعمیر سے لے کر لباس کی وضع قطع تک سبھی اس تعریف کے ضمن میں آجاتے ہیں
لیکن یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ اس باب میں زیر بحث پہلے تجدّد پسندوں
اور بعد میں ذکر کیے جانے والے تجدّد پسندوں کی تعریف میں بڑا باریک فرق ہے۔
(باب چہارم و پنجم میں) فی الحقیقت اول الذکر اپنی مذہبی ثقافت و روایت سے
باخبر تھے اور اس پر زور دیتے تھے جب کہ موخر الذکر لوگ ماضی کے بارے میں شک کا
شکار تھے۔

مسلمان تجدّد پسندوں کا دور مغربی استعماریت کا نتیجہ تھا جہاں بہت سے قدامت
پرست مسلمان انگریزوں سے کوئی واسطہ نہیں رکھنا چاہتے تھے۔ بلاشبہ بہتوں نے مسلح
مزاہمت بھی کی وہیں نئی تہذیب کے حامیوں نے ان سے سمجھوتہ کرنا چاہا اور ان کی
تہذیب کی بہت سی چیزوں کو اپنایا بھی، بہتوں نے تو ان سے گھٹنا ملنا اور میل جول
رکھنا چاہا۔

گزشتہ صدی میں سرسید احمد خاں ہندوستان میں سب سے پہلی بااثر
تجدّد پسند شخصیت ہیں انھوں نے دہلی کے نزدیک علی گڑھ میں ۱۸۵۷ء میں جو کالج قائم
کیا اس کی حیثیت مسلم شخص اور شناخت کی بنیاد کی ہوئی۔ نیز تحریک پاکستان کی

قیادت اسی کے ہاتھ میں آئی، ان کے ادارے کا محندن اینگلو اورینٹل کالج کے نام سے موسوم ہونا خود اس کالج کے انداز انتظام میں آگس برج کی شعوری کوشش، سرسید احمد کی کتاب *An Account of the Loyal Muhammadans of India (1860)* سرکار برطانیہ کی خدمات کے صلے میں ان کا سر کے خطاب سے نوازا جانا ہی اس بات کا اعلان ہے کہ وہ سب سے روشن خیال تھے، کالج جو بعد میں ایک یونیورسٹی بن گیا۔ دوسرے دو روشن خیال اور بانی پاکستان ہونے والے لیڈروں اقبال اور محمد علی جناح کے لیے رضا کاروں کی بھرتی کا مردم خیز مرکز تھا۔ سیاسی خیالات کے لیے جناح کی نگاہیں شعوری طور پر لندن ہی کی طرف اٹھتی تھیں جہاں انھوں نے تعلیم حاصل کی تھی، اقبال جنھوں نے کیمبرج میں تعلیم حاصل کی۔ اپنی تحریروں میں جا بجا مغربی مصنفین کا حوالہ دیتے ہیں، جناح اپنے سنگار، یک عدسی عینک، انگلش سوٹ اور بدسی لب و ہیجے سے آراستہ انگریزی میں مغربی طرز کی جہوریت کی گفتگو سمیت سب سے زیادہ تجدّد پسند اور روشن خیال لیڈر ہیں۔

ان تمام چیزوں کا ایک فائدہ ہوا۔ روشن خیالی اور تجدّد پسندی نے سرسید، اقبال اور جناح جیسے لوگوں کے ہاتھ مضبوط کیے۔ ان لوگوں نے انگریزی طور طریق اور خیالات کو سمجھ کر بڑی کامیابی کے ساتھ سامراج کا سامنا کیا۔ اپنے معاشرے کے بہتر مفاد کے لیے انھوں نے انگریزوں کے خلاف انہی ہتھیاروں کا استعمال کیا جن کی تربیت انھوں نے انگریزوں ہی سے لی تھی۔

اس صدی کے اوائل میں عرب تجدّد پسندی کے سرخیل، شیخ محمد عبیدہ اور ان کے شاگرد رشید رضا بڑے زبردست روشن خیال عرب تھے۔ دونوں ہی انیسویں صدی کے اواخر کی شخصیت جمال الدین افغانی سے متاثر تھے۔ ایک تو مغربی دانش دروں سے افغانی کی ہمدردانہ معاملت اور دوسری اسلامی اتحاد کی وکالت نے انھیں مسلم تجدّد پسندی میں مرکزی مقام عطا کر دیا ہے۔

ترکی میں کمال آتاترک، افغانستان میں شاہ امان اللہ، ایران میں

شاہ ایران (باب بیٹے دونوں) اور پاکستان میں جناح 'غرضکے پورے عالم اسلام کے رہنا اپنے اپنے معاشرے میں تبدیلی اور تجدید کے لیے مغرب ہی سے روشنی حاصل کرتے تھے۔ ان کے اصلاحی اقدامات سے ان کی حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ انا ترک نے وادھی کے خاتمے کی ہمت افزائی کی۔ حالانکہ وادھی سنت کی علامت تھی۔ امان اللہ شاہ نے عورتوں کے پردے کو ممنوع قرار دیا، شاہ نے ملایٹ کو ختم کرنا چاہا۔ جناح کو مولانا کہے جانے پر عقیدت مندوں کو ان کی جھڑکیاں سننی پڑیں۔

ان کے مقابلے میں زیادہ قدامت پرست لوگوں نے ان لیڈروں کی مخالفت کی، ناصر کو اخوان کی طاعت کا اندازہ ہوا، سادات کو ان کی وجہ سے جان سے ہاتھ دھونا پڑا۔ جناح بہت سے مسلمانوں کے لیے قائد اعظم تھے لیکن کچھ کی نظر میں وہ کافر اعظم تھے۔ اسلامی انقلاب کے نزدیک شاہ ایران کفر کی ایک علامت تھے، مسلم معاشرے میں یہ کش مکش جاری ہے اور اپنی قوت کا مظاہرہ کرتی رہتی ہے۔

آزادی کے بعد آج بھی مسلم قائدین کا کام انہی نئے خیالات کے ورثے سے چلتا ہے جو انھیں برطانوی اداروں سے ملا تھا۔ ابھی اداروں نے ان خیالات کو جنم دیا تھا۔ انھیں پروان چڑھایا تھا جیسے لیکن ان (جناح) سینڈھراسٹ افسلڈ مارشل ایوب خاں) ہے روا شاہ حسین (اکس برج) بھٹو (اور بے نظیر بھٹو) یا مقامی لیکن برطانوی طرز کے ادارے تھے (ناصر)

اپنے خاص حریفوں کے ساتھ ان کی معاملت ایک خاص برطانوی انداز کے سیاسی رویے کی خوب روکھتی تھی، جناح اپنے خاص سیاسی حریف گاندھی کے مارے جانے کی خبر سن کر اعتراف کرتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اپنا سب سے بڑا دوست کھو دیا۔ ناصر فوجی انقلاب کے بعد شاہ فاروق کو شاہی بحریہ میں جوبنی فرانس بھاگ جانے دیتے ہیں۔ ایوب اپنے فوجی انقلاب کے بعد اسکندر مرزا کو لندن جانے دیتے ہیں، بھٹو اقتدار پر قابض ہو جانے کے بعد جنرل ایوب کو ایک آزاد شہری کی طرح زندگی کے آخری سال اپنے آبائی گھر میں گزارنے پر کچھ نہیں کہتے، اپنی

پارٹی کے مطالبے کے برخلاف جنرل ایوب کو بدعنوانی کے الزام میں عدالت میں طلب تک نہیں کرتے لیکن پھر یہ صورت حال نہیں رہی اس میں تبدیلی آتی گئی۔ آیت اللہ خمینی کے ایثار پر موت شاہ ایران کا پیچھا کرتی رہی۔ بھٹو کو جیل میں ایک مجرم کی طرح پھانسی دی گئی کیوں کہ جنرل ضیاء نے انھیں معافی نہیں دی۔

ماڈرن کا مطلب مسلمانوں کے نزدیک مغربی تعلیم اور صنعت و حرفت کا علم حاصل کرنا تھا۔ جمہوری خیالات اور تمانیدہ حکومت کا قیام بھی زیر بحث رہا۔ اگرچہ اشرافیہ نے اسے مشروط رکھا تھا وہ لوگ جو مدد کے لیے اشتراکی مالک یا روس کی طرف دیکھتے تھے۔ ان کی نظر میں جدیدیت کا مطلب موشلزم، جمہوریت اور پھر ریاست کے زیر تصرف صنعت کاری کے نظریات بھی تھے، ۱۹۶۰ء میں در عالمی طاقتوں کے مشیروں اور ماہرین اقتصادیات نے جدید ترقی کے سہری اصولوں کی بنیاد رکھی خواہ وہ پاکستان میں ہارورڈ یونیورسٹی کے ماہرین اقتصادیات رہے ہوں یا تباہرہ میں روسی منصوبہ بند تمام اسلامی مالک کسی کسی عالمی طاقت سے معاہدوں میں بندھے ہوئے تھے۔ جنرل ایوب کا پاکستان امریکہ سے سیٹو اور سنٹو میں بندھا ہوا تھا۔ مصر یو ایس ایس آر سے شان دار مرکزی منصوبے، ناصر کا اسوان ڈیم، ایوب کا دار الحکومت اسلام آباد قومی خزانہ و قمار کی علامتیں بن گئے۔ ملک کے منصوبہ بند ماہرین کی حیثیت پنج سالہ منصوبوں کی پشت پر مردانا کی رہ گئی، یہ منصوبے صحت سے لے کر صنعت و تعلیم تک زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے تھے۔ حکومت خود جدید کاری کی علمبردار بن گئی۔ آکسفورڈ اننگلش ڈکشنری کے مطابق اصل معاملہ یہ تھا کہ مذہبی عقیدے کو نئے خیالات سے ہم آہنگی کے ماتحت کر دیا جائے۔ چنانچہ مسلم جدیدیت نے ایک عجیب و غریب شکل اختیار کر لی۔ کبھی کبھی یہ لیڈران مغرب کے خلاف بولتے لیکن ان کا کھوکھلا پن ظاہر ہو جاتا۔ ان کے مغربی لباس ان کی غلامی کی جھلی کھاتے، حسین نصر اور فضل الرحمان جیسے علماء جدیدیت اور اسلام کے تعلق سے معاملے میں مغرب کے تصور جدیدیت ہی سے بندھے رہتے ہیں۔

اگر دور غلامی کے بعد کے عرصے میں جدید کا مطلب مغربی تعلیم اور ٹیکنالوجی کا حصول اور صنعتیں قائم کرنا تھا تو مابعد جدیدیت کا مطلب روایتی مسلم اقدار کی طرف لوٹنا اور جدیدیت کا انکار ہے۔ یہ لباس سے لے کر طرزِ تعمیر تک تمام میں ایک مسلم ردِ عمل پیدا کرے گا۔ ہمارے لیے یہ تعریفِ حقیقت کے مطابق ہے۔ یہ دور جدیدیت کے بعد کا عرصہ ہے۔ چنانچہ دو ایک تنبیہات کے بعد ہم مابعد جدیدیت کی اصطلاح کو قبول کر لیتے ہیں، ہم اس کی مغربی اصل اور سابق پر مصر ہیں۔ ہمارا یہ بھی کہنا ہے کہ جدیدیت کی بہت سی خصوصیات مابعد جدیدیت میں بھی کسی نہ کسی شکل میں اب بھی موجود ہیں۔ چنانچہ اس اصطلاح کا استعمال موجودہ مسلم تاریخ کے کئی پہلوؤں کو سمجھنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ جیسا کہ ذیل کی سطروں میں ہم نے لکھا ہے، ایک مسلم معاشرے میں مابعد جدیدیت کے معنی ہیں ایک غیر ملکی یا مغربی پہچان کے برعکس ایک نسلی یا اسلامی شناخت، جدیدیت کو رد کرنا ایک نئی توانائیوں سے بھرپور بے چہرہ، غیر مطمئن قیادت کا بطور تاریخ کے ایک ڈرامائی ساعت میں داخل ہونے کا شور اور ان سب سے بڑھ کر مغرب کے جارج، موثر اور نفوذِ صنعت ذرائعِ ابلاغ کی مکمل آگہی۔

مغرب میں مابعد جدیدیت کی بحث ایک ایسے دور سے متعلق ہو جاتی ہے جو معین علمی اور تہذیبی خصوصیات کا حامل ہے، ادیبوں پر بڑی آسانی سے یہ بات چسپاں کر دی جاتی ہے کہ جیسے جواز قابلِ شناخت حرکتِ جدید ہے اور جین بوڈر لارڈ تعلق مابعد جدیدیت سے ہے۔ عالم اسلام میں ہر چیز مختلف ہے، مسلمان مابعد جدیدیت کے دور کو اپنی سیاسی تاریخ کے دور سے جوڑتے ہیں۔ اگر مابعد جدیدیت مغرب میں ایسے ماحول کی پیداوار تھی جس نے دوسری جنگِ عظیم کے بعد اعتماد و تحفظ کی فضا پیدا کی تو مخالفتِ قوتیں مسلمانوں کے ساتھ سرگرم عمل تھیں۔ سمر اج سے آزادی کے پہلے دور میں سیاسی اور فوجی تباہیوں نے محرکات بخوبی فراہم کیے۔

۱۹۶۷ء میں اسرائیل کے ہاتھوں عربوں کی ذلت آئینِ شکست، مشرقی یروشلم، دریائے اردن کا مغربی کنارہ، غازہ اور گولان کی پہاڑیوں کے دشمن کے قبضے میں چلے

جانے کے بعد ہی ۱۹۷۱ء میں پاکستان پر ہندوستان کی فتح جس کے نتیجے میں اکثریتی صوبے کا پاکستان کے ہاتھ سے نکل جانا گوکہ پاکستان کے معاملے میں پاکستانی فوج بنگلہ دیش کی تحریک آزادی کو کچلنے کے لیے استعمال کی گئی اور اس بنا پر اسے بڑی تنقیدوں کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ ہندوستان کے قیدی کیمپوں میں ایک لاکھ ٹھہال فوجیوں کا نظارہ بہت پاکستانیوں کے لیے کوئی سر بلندی کی بات نہیں تھی۔ ماضی قریب میں ایسے واقعات کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ مسلمانوں کی نگاہوں میں یہ سب سیکولر اور نئی روشنی کے مسلمان لیڈروں کا دیوالیہ پن تھا۔ ذلت بڑی جانکاہ تھی اور حوصلے پست تھے۔

نئے دور نے مسلمانوں کو مطلق العنان آمرانہ کے جنگل، انقلاب کے شکنجوں اور سیاست میں بدعنوانی اور اقرار پروری کی خدق میں ڈھکیل دیا۔ غیر معیاری تعلیم، عورتوں پر ظلم و زیادتی اور دولت کی غیر مساوی اور غیر منصفانہ تقسیم اس دور کی کچھ خصوصیات ہیں۔ کثیر قومی کمپنیاں، ان کا مقامی بدعنوان اشرافیہ کی کھلم کھلا تائید کرنا۔ بڑے پیمانے پر دیہاتوں سے شہروں کی جانب منتقلی نتیجتاً روایتی زندگی میں انتشار اور نئی ریاست کے موثر اداروں کے قیام میں ناکامی اس دور کی دیگر خصوصیات ہیں۔ جدیدیت کے سوال پر مسلمان بھی گڈنس کی طرح ایک ہی نتیجے پر پہنچے۔ (۱۹۹۰ء) ان کے خیال میں یہ بھی یورپ کی ہی سازش ہے، اسلامی زندگی کی حقیقت یہ تھی کہ اخلاقی زندگی کی بہتری اور اسلامی اسوہ بہت دور کی باتیں ہیں۔ (اسوہ کی تفصیل کے لیے بنیاد قرآن اور سنت نبوی پر ہے۔ دیکھیے احمد ۸۸، ۱۹۸۸ء) مسلمانوں نے جو خدا کو سب سے زیادہ مانتے ہیں پوچھا کہ کیا خدا نے انھیں چھوڑ دیا ہے؟ دوسرے مسلمان نے اس سوال داغ دیا کہ کیا وہ خدا کو چھوڑ چکے ہیں؟ (پریشانی کے دنوں میں مسلمانوں کی تاریخ کا یہ ایک عام خیال ہے) — (دیکھیے مبدوی تحریک، مذکورہ بالا ماخذ باب ۳۔ فصل ۶) ▲▲

مابعد جدیدیت اور مازکسیت

سدھیش بچوری / ترجمہ: شہیل احمد فاروقی

مابعد جدیدیت جدیدیت کی توسیع بھی ہے اور اس کا منتہا بھی۔ یہ عدم کا وجود ہے اور بے علامتی کے باوصف اپنے وجود کی نمائندہ ہے۔ جدیدیت کی طرح ہی مابعد جدیدیت ایک یورپی تاریخی منظر ہے لیکن جدیدیت کے دور سے کافی مختلف اور مرکز سے دور ہوتا ہوا۔ یہ مغرب کی جدیدیت کی بوسیدگی کا کرب بھی ہے اور اپنا بوجھ نہ سنبھالنے کی بے چارگی بھی۔

مابعد جدیدیت شک و آگہی کی ایسی آفاقی کیفیت ہے جس میں ہم سب شریک ہیں اور آگہی کی کیفیت میں تبدیلی کی رضامندی کا اشارہ ہے اور ہمارے انداز فکر کے تبدیلی سے ہمکنار ہونے کا اعلامیہ بھی۔ ان سب کے ساتھ یہ ہمارے تہذیبی پیشے کے بدل جانے کا نام بھی ہے۔ کہیں وہ نطشے کا ادوا گوان یعنی اٹرنل رٹرن ہے اور کہیں تاریخ کی انتہا کہیں وہ جدیدیت کی مرکزیت پسندی کی لامرکزیت ہے کہیں وہ پیداواری عمل سے صارفین کی جانب سفر کا توسیع پسندانہ رجحان ہے کہیں وہ کسی ملک کی آخری حد کہیں بین الاقوامی خطے کا آغاز تو کہیں ملک و ریاست کی حدیں اس کے اندر سمٹی ہوئی نظر آتی ہیں۔ کہیں وہ بیک وقت آفاقیت بھی ہے اور

مقامیت بھی۔ کہیں وہ مادیت کی جگہ روحانیت کی واپسی ہے، کہیں وسیلہ ساز حقیقت ہے تو کہیں لاشعوریت کا احساس ہے اور چونکہ یہ مسلسل تغیر پذیر اور سیما بی کیفیت ہے اس لیے اس کی کوئی معینہ تعریف اور تخلیقی انداز کے کسی تاریخی اصول سے اس کا ارتباط ناممکن ہے۔ وہ خود ایک جواب کی جوابی تخلیق ہے۔

ایسے بھی لوگ ہیں جو مابعد جدیدیت کو ٹیکنک اور صنعت کے دباؤ کے آگے انسان کے احساس شکست سے تعبیر کرتے ہیں اور ایسے بھی ہیں جو اسے مغرب کا نیا نظریاتی حربہ سمجھتے ہیں جس کے سہارے وہ جدیدیت کی جگہ پر کوئی نیا فسفہ بازار میں فروخت کرنے نکل کھڑا ہوا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جب وہ مابعد جدیدیت کی مخالفت اور مذمت پر اتر آتے ہیں تو ہرزادے سے پرانے طرز کے جدیدیے یعنی یورپی ہی نظر آتے ہیں۔

ہندی ادب میں ابھی تک کانٹ کی تعلیقیت کا بول بالا رہا ہے اور یہاں تمام بحثیں جدیدیت تک ہی محدود ہیں۔ ہندی میں جو مارکیٹ دیکھنے میں آتی ہے وہ مارکس کے بجائے مغرب کے اثباتیت پسند ماہرین سماجیات کی فکر کا نتیجہ ہے۔ نہ وہ مارکیٹ تھی اور نہ ہے۔ یوں ہندی میں سبھی مارکیٹ پرست ہیں کیوں کہ ہندی میں کچھ بننے کے لیے کسی امتحان سے نہیں گزرنا پڑتا۔ یہ ہماری اپنی مخصوص طرز کی جدیدیت ہے، خالص تقالی کی پٹری پر چلتی ہوئی۔

اس لیے مابعد جدیدیت کی صورت حال کے تئیں ہندی میں اگر کوئی رد عمل پایا جاتا ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ فیشن زدہ تخیرواشتیاق کا ہے۔ کچھ ہی عرصے بعد ہر شخص مابعد جدیدیت یا پوسٹ ماڈرن بننا چاہے گا۔ خال خال نظر آ جانے والے بصرے اُسے اندھیرے میں چلائے گئے تیر معلوم ہوتے ہیں۔ جدیدیت کی مانند مابعد جدیدیت بھی مغرب کے معاشرے اور فلسفے کی تاریخ کا ایک سفر ہے۔ مابعد جدیدیت کے اصولوں کو سمجھے بغیر ہم اپنے عہد کو نہیں سمجھ سکتے کیوں کہ ہمارے نہ چاہنے پر بھی وہ ہمارے شعور و احساس

کے عمل کا ایک حصہ بنی ہوئی ہے اور خواہ ہم کتنا ہی اسے جھٹک کر خود سے الگ کرنا چاہیں وہ ہم سے الگ نہیں ہو سکتی۔

ٹیکنک اور عالمی سطح پر سرمایہ پرستی نے دنیا کی تمام قوموں کی جغرافیائی بنیادوں کو ہلانا شروع کر دیا ہے اور تہذیبی حدود میں اس کی دراندازی ہونے لگی ہے۔ کل تک دستیاب علم و آگہی کے تمام وسائل پرانے ہوتے جا رہے ہیں۔ تہذیب کے میدان میں یہ بات خاص طور سے دیکھی جاسکتی ہے۔ میڈیا نے حقیقت سے ہمارے رشتے کو بھی بدل دیا ہے۔ ہم براہ راست حسی شعور کی مصدقہ حقیقت کو اخذ نہیں کرتے بلکہ محض اس کے بصری اور سمعی یا تحریری تاثر کو اخذ کرتے ہیں۔ ٹیکنک نے ابلاغ و معلومات کے شدتِ احساس کو بڑھا دیا ہے جس سے ہم میں مقایمیت آگئی ہے یا آفاقیت۔ کوئی نہ کوئی دوسری تہذیب پہلی تہذیب پر حاوی ہوتی جا رہی ہے۔ ہماری زبان بدل رہی ہے، ہمارے علامت بدل رہے ہیں۔ یہاں تک کہ ہمارے اطوار بدل رہے ہیں۔

ہماری ترقی کے جدید مرکز آشنا طریقے بدل رہے ہیں، فلاحی ریاست کا نظام اپنی ذمے داریوں سے دست بردار ہو رہا ہے۔ اورنجی دولت ہر شعبہ حیات میں داخل ہو رہی ہے۔ علم کی جگہ صارفیت ترقی کا وسیلہ بن رہی ہے۔ نظریاتی مرکزیت بکھر رہی ہے۔ نئے مرکز وجود میں آ رہے ہیں۔ کہیں وہ مذہبی نظریات کے مرکز ہیں، کہیں نسلی نظریات کے، کہیں جنسی تفریق و امتیاز کے تو کہیں تہذیبی شناخت کے۔ اور یہ سارے فکری دھارے طاقت کے جدید توازن کو اپنے انداز میں بدل دینے پر کمر بستہ ہیں۔ ہم ایسی ہی بے وقار دیہ عظمت اور گرفت میں آکر پھسل جانے والی پیہم متغیر حقیقت کا سامنا کرتے ہوئے جی رہے ہیں۔ آگہی کا سورج بازار میں آکر بکاؤ مال کی مانند بکھر گیا ہے جہاں نہ ہم فلسفے پر نظر کر پارہے ہیں نہ تخلیقیت کا کوئی شعور رہ گیا ہے اور نہ ہی تنقید و تجزیہ ہی ممکن رہ گیا ہے۔

بعض لوگ مابعد جدیدیت کو ماضی کی طرف میلان سے متصف کرتے ہیں لیکن وہ نہیں سمجھتے کہ جدیدیت ماضی کی تفہیم نو کے ذریعے اُسے اپنے مطابق ڈھال سکتی تھی۔ مابعد جدیدیت اس تفہیم نو کے عمل کا بھی مضحکہ بنا ڈالتی ہے۔ یہ ماضی میں حبانے کی آزادی تو عطا کرتی ہے لیکن اس لیے کہ ماضی کو دلچسپ و پرکشش اشیائے صرف کی شکل دے دی جائے۔ یہ ماضی کے احیاء کو ممکن بناتی ہے لیکن ساتھ ہی اس کے وقار اور تاریخی ہمہ گیری کو برباد بھی کرتی ہے۔

مابعد جدیدیت عظمت اور وقار کے تمام تصورات کو خیر باد کہہ کر قیسمیت یا تعلیلت کا امکان پیدا کرتی ہے۔ خیالات کی جامعیت انتشار کا شکار ہو جاتی ہے یہ تخلیق کو اشتہار اور تبصرے کو خود ستائی کی شکل دے دیتی ہے۔ جدیدیت کے تمام عظیم مقاصد یہاں آکر بے وقعت اور تفریح کا سامان بن جاتے ہیں۔ تفکیک منتشر اور برہنہ ہو جاتی ہے۔ الفاظ تضاد معنی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ متعدد منکری دھارے اور متعدد مضامین اور اسی طرح اقتدار و طاقت کے متعدد مراکز بھی ہیں۔ گویا کہ ایک مسلسل تعددیت اور بے شمار علیحدہ شناختوں نے جدیدیت کی بنیاد کو متزلزل کر دیا ہے۔

یہ آفاقیت کا دور ہے جس میں انسان بے یک وقت مقامی ہونے کے ساتھ بین الاقوامی شہری بھی ہے۔ ہمارے معاشرے میں موجودہ انتشار بڑی حد تک جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے درمیان تصادم کی پیداوار ہے۔ ہمارے یہاں قبل از جدیدیت سے مطابقت رکھنے والے بھی بہت سے حالات موجود ہیں جو مابعد جدیدیت کے ماحول کے زیر اثر صافیت کو قبول کر رہے ہیں۔ یہ سہ طرفہ گروہ ہے جو تیزی سے کھل رہی ہے۔ جدیدیت کے منصوبے کے آغاز ہمارے یہاں انگریزوں کے دور سے ہوا تھا جسے آزادی کے بعد قومی سطح پر ترقی دی گئی۔ آج خود اُس کو ہی اپنی فطرت کی شناخت کے چیلنج کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ قبل از جدیدیت کے بہت سے میدان اُس نے تباہ کیے ہیں اور کر رہی ہے۔ لیکن

اس ترقی کے نسخے کو جہاں سے (مغرب سے) وہ لاتی رہی وہیں اب ترقی کے نمونوں اور مظاہر پر سوالیہ نشانات لگ رہے ہیں۔ اور اب ہماری جدیدیت اچانک یتیم ہوگئی ہے۔ فی زمانہ مفکرین کی انتشار ذہنی اسی کا نتیجہ ہے۔

یہ یتیمی ہماری اپنی مابعد جدیدیت کا نقطہ آغاز ہے جو ترقی کے پورے منظر نامے پر نظر ثانی کی متقاضی ہے اور کبھی کھیلے بازار کبھی حاشیوں میں تو کبھی مقامِ پسندی میں بھٹکتی رہتی ہے۔ اب تک ہماری تقلید اور وفاداری کا میدان کارِ یورپ تھا۔ اب پوری کائنات ہے جس میں ہم خود بھی شامل ہیں۔ ضعیف العمر سرمایہ پرستی اپنی انتہا پر پہنچ گئی ہے جہاں اُس نے زمین کے ہر خطے کو پامال کر ڈالا ہے وہ ہمارے احساسِ لاشعور اور فطرت کو بھی متین کرنے کے دہلے ہے۔ مابعد جدیدیت اس عمر رسیدہ سرمایہ پرستی کا ایک تہذیبی جواز اور دلیل ہے۔ یہاں سے ماقبل سرمایہ پرستی کے دور میں واپسی ممکن نہیں ہے اور آگے جانے کا راستہ اتنا ہی مل سکتا ہے جتنا کہ بنایا جاسکے۔

عرصے سے ہندی میں مابعد جدیدیت کی صدائے بازگشت سُنانی دے رہی ہے۔ منوہرشیام جوشی کے 'کسپ' اور کرود کوسواہا کو مابعد جدیدیت سے تعبیر کر کے اُس کی خوب تشہیر کی گئی "ڈوب" اور "مجھے چاند چاہیے" اس مابعد جدیدیت کی دیگر مثالیں ہیں۔

کسی مابعد جدید صورتِ حال کی طرح ہی اس کی کوئی معین شکل نہیں ہے نہ ہی اس کی کوئی ایک تعریف ہے۔ مابعد جدید حالات نے علم کے فسروغ کے لیے پسِ ساقیات کو اپنے ساتھ ساتھ ترقی دی اور جس ردِ تشکیلیت کی حوصلہ افزائی کی وہ کسی ایک تعریف کو ناممکن قرار دیتی ہے۔

مارکس نے اپنی تصنیف گرنڈ ریس میں عالمی سرمایہ پرستی کا ایک خاکہ بنایا تھا جس پر گذشتہ ڈیڑھ صدی میں بہت کم غور و خوض ہوا لیکن آج حیرت انگیز طور پر اُس کی سچائی ہمارے سامنے آرہی ہے۔ موجودہ عالمگیر سرمایہ داری مارکس کی

اُس عالمی یا آفاقی سرمایہ داری سے کافی مماثل ہے جس کا خاکہ اس کے ذہن نے ۱۸۵۷ء میں تیار کیا تھا۔

گر نڈر سے ترقی یافتہ جدیدیت کا خاکہ کچھ یوں پیش کرتا ہے :

”ترقی یافتہ جدیدیت میں زندگی محنت سے عبارت ہوتی ہے۔ انسان کا احساس اور اس کا سرمایہ باہم دگر ہو جاتے ہیں۔ پیسہ سماج سے آزاد ایک علامتی ضابطہ بن جاتا ہے اور دولت خود ایک موضوع بن جاتی پیسہ قیمت کا خود مختار نمائندہ بن جاتا ہے اور اُس کی حرکت و رفتار مطلقاً آزاد ہوتی ہے۔ پیسہ زبان کی طرح مکالمہ بن جاتا ہے، ’آزاد‘ متحرک اور بے روک۔ وہ ایک عالمی بازار کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ عالمی بازار انسانوں کی خواہش اور علم و آگہی کے اثرات سے یکسر آزاد ہو اٹھتا ہے۔ پیسے کا پہلا سرکار کسی شے کی بادلانی قدر کا تعین ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخری دائرہ عمل میں آتے آتے وہ خود گروہ یا فرد کا مقام حاصل کر لیتا ہے۔“

گر نڈر سے میں سرمائے پر مارکس کے خیالات کا تفصیل سے مطالعہ کرتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مارکس نے سرمایہ پرستی کے مستقبل کے تصور اور مستقبل کی سرمایہ پرستی کا خاکہ ترتیب دینے میں پیداواریت کے ثبوتوں کے حوالے سے معاشرتی رشتوں اور سماجی پہلوؤں کی خود مختاری کا نظریہ پیش کرنے لگے تھے۔ قدیم طرز کے مارکیت پرستوں کے لیے اس کا نیا نقشہ کھینچنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

جان رینڈل نے مارکس اور سماج کا مابعد جدید تصور میں اس جانب اشارہ کیا ہے کہ گرینڈ سے میں مارکس کے پیش کردہ سرمائے کے تجزیے میں اور بہت سے مابعد جدید مبصروں ہیرماکس، جیمسن، بودریا وغیرہ کے خیالات میں مماثلت نظر آتی ہے۔ اسی طرح یوتارو بھی مابعد جدید مفکرین کی صف میں شمار ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت کا نیا خاکہ یہی لوگ ترتیب دے رہے ہیں۔ (باقی صفحہ ۱۹۸ پر)

مابعد جدیدیت: بعض تصورات اور ہندوستانی سیاق

تاگ منی تریپاٹھی / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

اس موضوع پر غور و فکر کرنے کی خاص ضرورت ہے کہ مابعد جدیدیت صرف نفی ہے جدیدیت کی یا اس کے سوا اور بھی کچھ ہے جسے ہم عصر سماج کے تہذیبی مسئلے کا تخلیقی حل کہا جاسکے۔ گذشتہ چند دہائیوں میں یورپ میں دانشوری، تہذیب اور تخلیقیت کے شعبوں میں بہت سے رجحانات نے سر اُبھارا ہے جنہیں مابعد جدیدیت سے موسوم کیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ ان رجحانات کے پس پشت جدیدیت میں مضمر بے چینی اور اضطراب سے نجات پانے کی نا قابل تسکین آرزو کا رفرما تھی۔ اس آرزو یا جذبے کا اظہار بہت سے مفکروں نے جدیدیت کی گہری اور کٹھنلی تنقید کی صورت میں کیا تھا۔ یہ وہ اہل نظر تھے جنہوں نے جدید صنعتی معاشرے کے مسئلے، حد درجہ تعقل پسندی اور صنعت کاری اور ٹیکنولوجی کے ہاتھوں زندگی کے دیگر شعبوں میں سلسلہ تہذیبی اقدار کو پیشہ ورانہ صورت دینے کے رویے اور صارفانہ تہذیب پر سخت تنقیدیں کیں۔ یہاں ہر برٹ مارکوزے کے دن ڈائی مشنل مین اور ایرک کرام کے دسی روولوشن آف ہوپ کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ اگرچہ یہ کتابیں مابعد جدیدیت کے بنیادی درسی مواد کی حیثیت نہیں رکھتیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ان دانشوروں نے جن حقائق کی جانب اشارہ کیا ہے

ان کی طرف مابعد جدیدیت کا درس دینے والی کتابیں اشارہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اتنا تو وہ خوب کرتی ہیں اور اس حد تک کہ سرسری گزرنے والے قاری کو یہ گمان ہوتا ہے کہ مارکیوس اور کرام مابعد جدیدیت کے پیش رو تو نہیں۔

مابعد جدیدیت ایک مخصوص نظریہٴ حیات ہے۔ ایک ایسا زاویہٴ حیات جس نے جدیدیت کے تعصبات کو نہ صرف منہدم کیا بلکہ اس عمل سے پیدا شدہ علاوہ کو نقصان کی تلافی کا کوششوں سے پُر بھی کیا۔ اس طرح مابعد جدیدیت کے دورِخ انکار اور تعمیر پسندی ہیں۔ انکار ہے جدیدیت کے ڈھلے ڈھلائے تصورات، اُس کے مسلمات اور یہاں تک کہ اُس کی برکتوں سے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ جدیدیت کے ارتقائی سفر نے ہی انکار کے لیے زمین بھی ہوار کی ہے۔ سائنس، ٹیکنالوجی اور سائنسی غور و فکر کا آراستہ اور منظم ڈھانچہ سائنس کی مخصوص ترین دین ہے۔ اُس میدان میں متعدد سائنسی معلومات اور سہولتوں نے سائنس کی حدود میں رہ کر ایسی حیرت ناک اور الجھن میں ڈالنے والی صورت حال پیدا کی ہے جس سے سائنس سے متعلق بنیادی تصورات کا شیرازہ منتشر ہو گیا ہے جیسے کلاسیکی طبیعیات اور کوانٹم میکینکس کی یکجہانیت جس نے سائنسی فکر کے عمل پر سوالیہ نشان لگایا ہے۔ یقینیت کے اصول کا اطلاق آسانی سطح پر نہیں کیا جاسکتا اور بعض ایسے بھی واقعات ہیں جن سے متعلق یقین کے حوالے سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ متوازی سائنسی اصولوں میں قطعیت کا بھی فقدان ہے۔ ایسی حالت میں سائنس کے بنیادی تعصبات و تحفظات اپنی تاثیر کھو بیٹھتے ہیں۔ فرانسیسی انلاٹ منٹ نے انسانی عقل کو حصول علم اور زندگی کی شیرازہ بندی کا واحد وسیلہ قرار دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شعبہٴ حیات میں انھوں نے انسانی عقل کو فوقیت دینے کی تاکید کی۔ سائنسی نظام اور سائنس کے علاوہ معاشی روابط میں میکس ویبر کا اصول تعقلیت انلاٹ منٹ کے نظریے کی پیادوار ہے۔ مابعد جدیدیت کی اُس پر یورش ہوئی اور وہ بھی بڑے دلچسپ انداز میں 'وہ اس طرح کہ مابعد جدیدیت نے

اساطیر اور قدیم داستانوں کے اندازِ بیان کے فرق کو واضح کر دیا۔

یہ کام فرانسیسی دانش ور لیوتارد نے اپنی تصنیف دی پوسٹ ماڈرن کنڈیشن میں انجام دیا۔ اُس نے اپنی بحث کا آغاز سائنسی اندازِ بیان کی نوعیت سے کیا۔ لیوتارد کے مطابق اس زبان اور قدیم داستانوں اور اساطیر کی زبان میں نمایاں فرق ہے۔ دراصل یہ دو طرح کی زبانوں کا کھیل ہے۔ اُس نے کیسینو معاشرہ کی مثال سے اس جانب اشارہ کیا کہ اس معاشرے میں سماجی رشتوں کے تحفظ کے لیے اساطیر اور قدیم داستانوں کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ جن بیانات کے ذریعے ان سماجی رشتوں کا تحفظ کیا جاتا ہے۔ اُن کی تفصیل کی نسر اہی اور وضاحت ان لوگوں کا کام ہے جو اس کے لیے مستند اور معتبر ہیں۔ دیرینہ روایت کی روشنی میں ان بیانات کا مفہوم پوری طرح واضح ہے اور ان کے تئیں اس معاشرے میں اتفاق رائے بھی پایا جاتا ہے۔ ان میں مذکور واقعات ایک ایسی مختلف قسم کے زبان کے کھیل کو پیش کرتے ہیں جو سائنس کی زبان سے الگ ہے جس معاشرے سے یہ بیانات مخصوص ہیں وہ معاشرہ ان اصولوں کو قبول کرتا ہے جن اصولوں میں بیانات کی زبان ڈھالی گئی ہے۔ اسی لیے ان بیانات کی دنیا، اس کی زبان کا دائرہ اثر اس معاشرے کے لیے گہری معنویت کا حامل ہے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ کسی خارجی پیمانے سے ہم اُس زبان کے کھیل کا جائزہ نہیں لے سکتے۔ تہذیب اور اُس کے حقیقی مفہوم کو بیک وقت ادا کرتی ہوئی زبان یہ دونوں ہی داخلی معنویت و جواز پر منحصر ہیں اس لیے نہ تو زبان کے اصول کا موازنہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی تہذیبوں کا۔ اس طرح جتنی تہذیبیں ہوں گی اتنی ہی قسم کی زبانوں کے کھیل اور اتنی قسم کی روایات۔ ان میں سے ہر روایت کا مخصوص رنگ ہے۔ کوئی آفاقی پیمانہ نہیں جس کی کسوٹی پر روایات اور تہذیبوں کو پرکھا جاسکے۔ لیوتارد کے نظریے کا منطقی حاصل یہ ہے کہ جواز کا بھی کوئی آفاقی پیمانہ نہیں۔ یہ تجربہ صدیوں سے قائم اُن مفروضات پر ضرب لگاتا

ہے جو استعماریت، نوآبادیاتی فکر اور مغربیت پسندی کے مرکز میں واقع ہے۔ یہ
تفاخر و دبدبے کا وہ احساس ہے جس کے بل بوتے پر انٹارٹ منٹ پر و جیکٹ کو سار
عالم کے لیے قابل قبول موروثی آئیڈیل کے روپ میں مشہر کیا گیا یا جس کی بنیاد
پرمیکس و میر نے جدیدیت، مغربیت اور یورپیت کی مساوات وضع کی۔ غالباً یوتار
کے پیش کردہ مابعد جدیدیت کے اس حل میں روایت پسندوں کو جدیدیت اور
مغربی ممالک کی ذہنی غلامی سے نجات پانے کی راہ دکھائی دی۔ یوتار د کے اس حل
میں تہذیبوں کے تنوع کی طرف ہی اشارہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ سائنس کی داخلی دنیا
میں جدید ترین اور حیرت انگیز معلومات کے ضمن میں مختلف زبانوں کے کھیل اور
اُس کے جواز کے متوازن پیمانوں کے امکانات کو بھی انھوں نے تسلیم کیا ہے۔ سب سے
پہلے ان کا یہ کہنا ہے کہ مابعد جدیدیت کے عہد میں سائنس کی صورت حال دور جدید کی
اولین صدیوں کی صورت حال سے مختلف تھی۔ مابعد جدیدیت سے قبل سائنس کی یہ
صورت حال اس بنا پر مختلف تھی کہ سائنس دانوں کو اپنی تحقیق، اپنے عملی کام،
سائنس کے مقاصد اور اس کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے اس زبان کا سہارا
لینا پڑتا جو تجرباتی عمل میں استعمال ہونے والی زبان کے کھیل اور انداز بیان سے
مختلف تھی۔ گویا کہ سائنس دان حضرات اپنی تحقیقات کی صداقت کو ثابت کرنے کے
لیے توضیحی انداز بیان بروئے کار لاتے تھے۔ یہ اس لیے بھی ضروری تھا کہ سماج
سے ترسیل کا رابطہ قائم رکھنے کے لیے وہی زبان استعمال میں آتی چاہیے جو معینہ ذخیرہ
الفاظ کی پابندیوں سے آزاد ہو اور عوام الناس کے لیے قابل قبول اور گوارہ ہو۔ اسی
لیے سائنس دانوں نے معاشرے کے سامنے سائنس کی افادیت اور جواز کو مستحکم
کرنے کے لیے سیاسی اور فلسفیانہ محاروں کا استعمال کیا۔ انھوں نے اس نکتے پر اپنی
توجہ صحت کی کہ سائنس کس طرح حقیقت کی جستجو کی سر کر کش خواہش کا اظہار ہے۔
اور یہ کہ کس طرح سائنس انسانی آزادی کے دائرے کو وسیع کرتی ہے اور کس طرح وہ
انسان کی لاعلمی کا خاتمہ کر کے دامن فطرت پر اُس کے وجود کے نقش کو ثبت کرتی ہے۔

یہ مذاکرہ بنیادی طور پر سیاسی نوعیت کا تھا اور اس کی مثالیں تاریخی سیاق میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ جس طرح فرانس کا شاہی انقلاب سماجی میدان میں خود مختاری کا ایک آزاد تصور تھا اُسی طرح سائنس بھی انسان کے آزاد تعقل کی توثیق ہے۔ فرانس کے شاہی انقلاب کے قلب میں پنہاں آزادی کا تصور اور سائنس کے مرکز میں موجود آزاد تعقل کی روشنی کا تعلق روشن خیالی کی تحریک سے ہے۔

مابعد جدیدیت کا ظاہری رخ ہمیں بتاتا ہے کہ سائنس کی داخلی دنیا میں میں قطعیت ختم ہو رہی ہے۔ متوازی اصولوں کے امکانات واضح ہو گئے ہیں تخصص پسندی کے طفیل میں سائنس کے مختلف میدانوں میں مختلف اقسام کی زبانوں کا کھیل ”دیکھنے میں آ رہا ہے۔ لیونارد کا خیال ہے کہ یہ جھوٹے چھوٹے بیانیہ اسلوب یا الگ الگ زبانوں کے کھیل اُس بیانیہ اسلوب آزاد ہوئے ہیں جس کے سہارے سائنسداں مابعد جدیدیت سے قبل سائنس کے جواز کی تصدیق کرتے تھے۔ حالانکہ اب بھی کچھ ایسے لوگ ہیں جو ہنگل یا مارکس کی تقلید میں وسیع تر اسلوب بیان یعنی ”میٹانیرٹو“ کے سہارے سائنس کے مختلف میدانوں میں مستقبل خیر وسیع اسلوب بیان اور زبان کے کھیل کو ایک دور سے منسلک کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن لیونارد کے خیال کے مطابق یہ دونوں ہی چیزیں مابعد جدیدیت کے دور میں حاشے پر رکھ دی گئی ہیں چہ جائیکہ انھیں مابعد جدیدیت کو مخصوص علامت کی حیثیت حاصل ہو۔ لیونارد کی فکر نے اس بے بنیاد خیال کی تردید کی کہ حقیقت کا صرف ایک روپ ہے اور اس تردید کے ثبوت میں اُن سائنسی اصولوں کی طرف اشارہ کیا جو ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ سائنس کے فلسفیانہ ادب میں اسے Theories of Incommensurability کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں سائنس کے سلسلے میں قائم کردہ شک سے عاری تصورات ہیں اور شفافیت آگئی۔

لیونارد کا مفروضہ یہ ہے کہ اب سائنس کا مقصد طاقت اندوزی ہے جس کا

انحصار انسانی تعامل کی صلاحیت پر ہے اور اس عمل کو سرمایہ پرستی کی موجودہ صورت حال تیز تر کر رہی ہے۔

جیمن نے مابعد جدیدیت کے اسی اخلاقی پہلو کو تہذیب سے جوڑے ہوئے اجاگر کیا ہے جیمن نے اپنی تصانیف مابعد جدیدیت، جدید تر سرمایہ پرستی کی ثقافتی منطق اور Reading without Interpretation : post Modern and Video Text

Modern and Video Text میں مابعد جدیدیت کے تہذیبی پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے۔ وہ مارکیٹ پسند ہیں۔ اسی لیے ان کی نظر میں مابعد جدیدیت کے بیشتر پہلو ایک اعتبار سے اسی خارجی تضاد کے عکاس ہیں جو طبقوں میں منقسم زردارانہ معاشرے کا امتیاز ہے۔ انھوں نے ازبیلٹ منڈیل کی وضاحت کی روشنی میں زردارانہ سماج کے تین مراحل کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک صارفیت زردارانہ نظام کی پہلی میٹھی ہے اور پھر شخصی اجارہ داری پر مبنی زرداریت اور بین الاقوامی زرداریت اس نظام کے دوسرے اور تیسرے ذینے ہیں۔ زرداری کے ان تین مراحل کے نشانہ بہ نشانہ تہذیب کے ارتقا میں بھی تین مراحل رونما ہوتے ہیں اور ان تینوں ہی کی بنیاد بیشتر استعارے اور زبان کے خارجی تعلق پر ہوتی ہے۔ پہلا مرحلہ ہے سائنسی زبان کا جس کا مظاہرہ عہد حاضر کی ابتدائی صورتوں میں دیکھنے میں آیا۔ اس زبان کا مقصد فطرت کے خارجی مظاہر پر اپنی گرفت مضبوط کرنا ہے اور جس چیز کی دلالت خود زبان کرتی ہے اس فطرت سے اس کا ربط واضح طور پر نظر آتا ہے۔ تہذیب کے ارتقاء کے دوسرے مرحلے میں زبان سماجی اور معاشی حالات پر پیچیدہ اثرات ڈالتی ہے۔ اس صورت حال میں زبان کا ربط معاشرتی اور اقتصادی حالات سے اس قسم کا نہیں رہتا جیسا کہ سائنسی زبان کا فطرت سے ہوتا ہے۔ تہذیب کے ارتقاء کا تیسرا مرحلہ ہے مابعد جدیدیت۔ اس مرحلے میں استعارہ یا علامت کسی چیز کی دلالت نہیں کرتے۔ اور وہ خود اپنا مقتدر مقام بنالیتے ہیں۔ یہ حالت ایسی ہے جس میں تہذیب ان علامتوں میں نہال ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ تہذیب معاشرتی

اور اقتصادی حالات کا چربہ نہ ہو کر بذات خود اُن حالات کی جگہ لے لیتی ہے۔ تہذیب اور پیشے کا فرق مٹ جاتا ہے اسے پیشے کی تہذیب کاری کہیں یا تہذیب کی پیشہ کاری۔ میرے نزدیک جمین کی نظریہ کا منطقی ماحصل ہے۔

جمین نے مابعد جدیدیت کی علامتوں کے ضمن میں تہذیب کی پیشہ کاری کے سیاق کو اہم قرار دیا ہے۔ اسی لیے ان کے مطابق مابعد جدیدیت کے مخصوص حلالِ اُم اسی پیشہ کاری کے مختلف رُخ ہیں۔ پہلا رُخ ہے مختلف طرزِ رائے زندگی کی تشہیر و اشاعت، دوسرا رُخ ہے برقی ذرائعِ ابلاغ اور اشتہاری تہذیب کا لافانی رشتہ اور اس سے پیدا شدہ آفاقی معیار بندی۔ کثیر قومی سرمایہ داری اور استعماریت کے رشتے کو جمین نے تسلیم کیا ہے۔ کثیر قومی سرمایہ داری محض پیشے کو آفاقیت نہیں بخشتی بلکہ اسی عمل کے دوران وہ خیالات، تصورات اور اقدار کو بھی آفاقیت سے ہم آہنگ کرتی ہے۔ اسی لیے تو استعماریت ایک طرح کی نئی ذہنی غلامی کی ابتدا ہے۔ جس طرح کپڑوں کا فیشن ہے اسی طرح خیالات کا بھی فیشن ہوتا ہے۔ آفاقیت کے اس دور میں یورپ کی طرف ذہنوں کا میلان خاصا واضح ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں مغربی دنیا کے غلبہ و تسلط کی بنا پر ہم دہاں کی چیزیں برآمد تو کرتے ہی ہیں اس کے ساتھ ہی ساتھ انسانی رشتوں کی تعریف اور وضاحت کرنے والے سماجی علوم میں خیالات کے نئے نئے فیشن بھی ہماری آنکھوں کو خیرہ کرتے ہیں۔ استعماریت آفاقیت کے پردے میں نہاں ذہنی افلاس کی جھلی کھاتی ہے۔

ہندوستانی سیاق میں ذہنی غلامی کی تاریخی سے بچنے کی فکر کا اظہار سب سے پہلے بیسویں صدی کے اوائل میں یہاں کے دانشوروں نے کیا۔ گاندھی جی نے تو کیا ہی تھا پر جو لوگ عوامی زندگی سے الگ تھلگ تھے۔ اُن لوگوں نے بھی اس میں حصہ لیا۔ پروفیسر کے سی بھٹناچاریہ نے ۱۹۲۸ء میں اس کا اظہار اپنی ایک تقریر میں کیا جو ہندوستانی دانشوری اور تدبیر کی تاریخ میں اہم مقام رکھتی ہے۔ یہ تقریر ”سوراجیہ ان ایڈیٹرز“ کے عنوان سے بھی شائع ہو چکی ہے۔ نوآبادیت سے متعلق

جیمسن کی آراء صرف اس لیے اہم نہیں ہیں کہ انھوں نے مابعد جدیدیت کے ایک عالمی رد عمل کی طرف اشارہ کیا بلکہ اس لیے بھی کہ انھوں نے زردارانہ سماج کے داخلی تضادات کی ہی توسیع نوآبادیت میں دیکھی ہے۔ اس سے یہ واضح نتیجہ نکلتا ہے کہ مابعد جدیدیت ان مسائل کا حل نہیں ہیں جو جدیدیت کے پیدا کردہ ہیں۔

جیسا کہ مابعد جدیدیت کے بعض اہم وظائف کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ان سے یہ رائے قائم کی جاسکتی ہے کہ مابعد جدیدیت اگر ایک طرف جدیدیت کے تضادات کی نشاندہی ہے تو دوسری طرف یہ ان تضادات کی توسیع بھی ہے لیکن اُسے کسی طور پر بھی ان تضادات کا حل نہیں کہا جاسکتا۔ نوکو کا خیال ہے کہ عہد حاضر کی موجودہ صدیوں میں علم کی توسیع، سائنس اور تحقیق میں پُر جوش اضافہ، صحت کی نگرانی و معائنہ اور اس پر پابندیوں کے نفاذ کے لیے عوامی اداروں کی تعمیر یہ سب بنیادی طور پر اقتدار اور طاقت کی تشکیل کے ہی ایک رخ کو پیش کرتے ہیں لیکن اس سے کیا محض اتنا کہہ دینے سے تو بات بنتی نہیں۔ کیا مابعد جدیدیت کی اہمیت کا راز یہی ہے کہ اس نے جدیدیت کی تفہیم کا ایک نیا زاویہ نظر ہمیں عطا کیا اور وہ بھی ایسا زاویہ نظر جس میں جدیدیت کے پردے میں چھپے تضادات اجاگر ہوں جنہیں دریدا کے ذکر کے بغیر دانش ورانہ مباحث نامکمل لگتے ہیں اُن سے یہ کہہ دینا ضروری ہے کہ آپ رد تشکیلیت کرتے چلے جائیں، تخلیقات کو حیرت انگیز مفہوم و معنی پہناتے رہیں، جدیدیت کے سلسلہ تصورات خواہ کتنی ہی یورشیں کرتے رہیں، ان سب سے ہوتا کیا ہے؟ مابعد جدیدیت نے اگر کچھ کیا ہے تو صرف یہ کہ ایک لامرکزیت کی سہی صورت حال پیدا کر دی ہے۔ کسی مخصوص طرز حیات یا خیالات کی بے ضابطگی یا نرجسیت میں کوئی حل نہیں تلاش کیا جاسکتا۔

ہندوستانی معاشرے کے سیاق میں مابعد جدیدیت کی بحث کا دائرہ کئی اعتبارات سے محدود ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستانی معاشرے کی جو شکل نوآباد کا دول اور استعمار پسندوں کو دکھائی دی یا جس روپ کو انھوں نے تصور کیا

اُس پر تعصب کی چھاپ لگی تھی۔ اس تعصب کی بنیاد میں یورپی تہذیب و ثقافت کی برتری، سفید نام نسلوں کا احساسِ عظمت اور جدید علم سائنس اور ٹیکنیک کا غور بھی رچا ہوا تھا۔ انھوں نے من و تو کا امتیاز روا رکھا۔ ہر وہ چیز جو مغربی زادی حیات کے پیمانوں سے مطابقت رکھتی ہو وہ ان کی اپنی تھی اور ہر وہ شے جو اُن پیمانوں سے تعارض کرے وہ پر اُسے کے زمرے میں شمار ہوتی تھی۔ ان مغربی ہندوستانی عالموں یا مشرقت پسندوں کے لیے اپنا پن اپنائیت کے برتر آئیڈیل کا ایک روپ تھا اس لیے ان کے نزدیک انسان ہونے کا مطلب تھا مغربی طرزِ زندگی کو قبول کرنا اور اپنے نظامِ حیات کو اُس کے مطابق ڈھال لینا۔ ان تعصبات کے تحت ہندوستانی معاشرے کی جو تصویر پیش کی گئی وہ نہ صرف یک رخ تھی بلکہ مستعار لی ہوئی بھی تھی۔ ایسا کرنا شاید نوآبادیاتی نظامِ حکومت کی ضرورت بھی تھی۔ خواہ انھیں اپنے نظریے کو "سفید نام نسلوں کی ذمے داری" جیسے بھاری بھر کم اصولوں سے ہی آراستہ کرنا پڑا ہو۔ نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد بھی اس طرح کے تعصبات یورپ کے علاوہ دیگر تہذیبوں پر بھی غالب رہے۔ درحقیقت یہ تعصبات جدیدیت کے لازمی نتائج ہیں۔ عین اُسی طرح جیسے نوآبادیت نتیجہ تھی جدیدیت کی۔ گویا کرنی زمانہ نوآبادیت کی شکل میں اُسی نتیجے کی تقلید ہو گئی ہے۔ کم از کم اتنا تو ہوا ہے کہ مابعد جدیدیت مختلف تہذیبوں کی خصوصیات اور اس کے اقدار و معیارات کی برتری کو الگ الگ تسلیم کر کے اُن تعصبات سے بچ کر کش ہوئی ہے۔ اس ضمن میں ونگینسٹن کے ایک قول کو یاد کیا جا رہا ہے جو موجودہ سیاق سے حد درجہ مطابقت رکھتا ہے۔ فریئر کی تصنیف "دی گولڈن واو" کے بارے میں انھوں نے کہا تھا کہ فریئر اُن قیالمیوں کی یہ نسبت زیادہ قدیم ہے جن کا وہ مطالعہ کر رہا ہے۔ دراصل مابعد جدیدیت نے تہذیبی تنوعیت جس کا ذکر لیٹامارڈ کے حوالے سے سطور بالا میں کیا جا چکا تھا اس کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے اور صرف اس اعترافِ حقیقت سے مطالعے کی نئی سمتیں سامنے آتی ہیں۔ روایت اور معروف معاشروں کے کوائف سے آگاہی

کے لیے درآمد شدہ ماڈلوں اور چربوں کی چنداں ضرورت نہیں۔ اس طرح مابعد جدیدیت ایک اعتبار سے ہندوستانی روایت اور سماج کے مطالعے کی غرض سے مغربی روایات سے دستبرداری کی حامی بھی ہے۔

مابعد جدیدیت نے اقتصادی ترقی اور نمونہ پیری کے راز کو بھی منکشف کیا ہے۔ حالیہ چند دہائیوں میں ماہرین اقتصادیات کی طرف سے بھی اس تشویش کا اظہار کیا گیا کہ کس طرح اُس نئی ذہنیت کو شہرت دی جائے جس کے مطابق بینک بیلنس، اثیاء صرف، نئے طرز اور ڈیزائن کی انسانی ضروریات کی چیزوں کی بڑھتی ہوئی پیداوار ترقی نہیں ہے۔ نہ ہی اقتصادی خوش حالی کی اسیر ترقی انسانی ارتقاء کا مطلع نظر ہے۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ جن ملک میں اثیاء صرف کی فراہمی زیادہ سے زیادہ ہے وہاں سماجی رشتے ٹوٹ رہے ہیں۔ فلاحی اقتصادیات کے پرانے تصور میں معاشی انسان کو محور کی حیثیت حاصل تھی لیکن یہ طلسم اب ٹوٹنے لگا ہے۔ ہوا یہ ہے کہ سائنس، ٹیکنالوجی، اور آلات و اوزار کی ترقی سے انسانی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے نئے پہلو تو ضرور سامنے آئے لیکن اسی عمل کے دوران، اُس کے سماجی رشتے اور انسان اور فطرت کے مابین توازن بھی بربادی کا شکار ہو گیا۔ دی کاسٹ آف گروتھ (اے جی مشان) 'دی انڈ آف اکنامکس' (ہیگل)، 'اسال از یوٹی فل' (شو ماہر)، 'دی گلوبل ریوولوشن' (رپورٹ)، 'گلوب آف روم' جیسی تصانیف اس بدلتے ہوئے فکری تناظر کے مختلف مظاہر سے اٹوٹ رشتہ ہے۔ جمین نے سبز انقلاب کو مابعد جدیدیت کی ایک علامت تسلیم کیا ہے۔

ہندوستانی تناظر میں مابعد جدیدیت کی ماحولیاتی مسائل کے تئیں تشویش بہت موزوں اور برہنہ ہے۔ کم از کم یورپی ملک سے تو ہم بہت حاصل ہی کر سکتے ہیں۔ انسان اور فطرت کے مابین توازن سے متعلق ہندوستانی روایت میں متعدد نکات ایسے ملیں گے جن کی بنیاد پر ماحولیات سے تعلق رکھنے والا کوئی فلسفہ وضع کیا جاسکتا ہے۔

اور اس کے لیے کوئی درآمد شدہ نظام فکر بھی درکار نہیں ہے۔ لیکن جہاں جدید سائنس اور ماحولیات کے باہم مربوط رشتوں کی وضاحت اور ان رشتوں کے تار و پود سے بنی ہوئی کیفیتوں کا سوال ہے تو ہمیں محض روایت کے نکات کے ذریعے مطلوبہ معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے مابعد جدیدیت کی ماحولیاتی مسائل کے تیسے فکر مندی ہمارے لیے تہیدی بھی ہے اور موزوں و مناسب بھی۔ آفاقیت کاری کے عمل کے پیش نظر اس سے اور بھی چشم پوشی نہیں برتی جاسکتی۔

مابعد جدیدیت نے مغربی معاشروں کی جدیدیت زدہ طرز زندگی پر بھی وار کیے ہیں۔ تاہم ہندوستانی معاشرے میں ایسی کوئی تبدیلی رونما نہیں ہو پائی ہے جس کے مد نظر یہ کہا جاسکے کہ مابعد جدیدیت کا یہ وار تہیدی ہے یا تکمیلی۔ بعض کثیر آبادی والے چند شہروں کے کچھ خاندانوں کے سوا مغربی طرز زندگی ہندوستانی سیاق میں اہم گفتگو کا موضوع ہے ہی نہیں۔ اسی لیے آج بھی جب کہ ہندستان کی آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ قریوں میں گردوغبار میں اُٹی ہوئی پگھلڈیوں کے کنارے آدی بایوں اور قبائلی بستیوں، جنگلوں اور درختوں کے جھرمٹوں میں رہ کر زندگی گزار رہا ہے۔ مغربی طرز زندگی پر مابعد جدیدیت کے وار کی اس بڑے حصہ آبادی کی نظر میں کوئی اہمیت و معنویت نہیں ہے بلکہ یہ محض ایک فکری تجسس کا موضوع ہے۔ اس سلسلے میں جس بات پر توجہ دینا بہت ضروری ہے وہ ہے ٹیلی ویژن تہذیب کی اشاعت۔ ٹیلی ویژن ایک ایسا ذریعہ ابلاغ ہے جس کے لیے خواندگی اور جس تک رسائی کے لیے باضابطہ ذرائع یا وسائل درکار نہیں ہوتے۔ اخبار تو صرف خواندہ افراد ہی پڑھ سکتے ہیں اور وہ باضابطہ ذرائع سے ہی پہنچائے جاسکتے ہیں۔ ٹیلی ویژن پر نشر کیے جانے والے بینات سننے کے لیے خواندہ اور ناخواندہ کی تفریق قطعاً بے معنی ہے۔ یہ بینات باضابطہ ذرائع کا مطالبہ یا ان کی توقع بھی نہیں کرتے۔ اس لیے مابعد جدیدیت نے ٹیلی ویژن تہذیب کی جو تفصیل پیش کی ہے وہ ہندوستانی تناظر میں بھی معنویت کی حامل ہے۔ مثلاً ٹیلی ویژن کو ایک طرز گفتگو

کہا جاسکتا ہے۔ اس میں سامع یا ناظر کی شرکت نہیں ہوتی اور اسٹوڈیو میں سارے کی جس شرکت کی تمثیل کی جاتی ہے وہ حقیقتاً اس کی شمولیت نہیں بلکہ دھوکہ بازی کی ایک شکل ہے جس پر تحقیق سامعین و ناظرین کی نیرہ کن اصطلاح چسپاں کی جاتی ہے۔ یہ تحقیق نہیں دوکانداری ہے جس کا مقصد یہ جاننا ہوتا ہے کہ ہمارا مال کتنے لوگوں کو پسند آتا ہے اور کیا چیز پیش کی جائے جو لوگوں کی دلچسپی کا مرکز بنے۔ یہی تہذیب کی ہمیشہ کاری ہے۔ تحقیق ناظرین کے بعد اس سے متعلق جو نتائج سامنے آئے ہیں انھیں دیکھ کر یہ تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے۔ کمزور درجے کی تہذیب ہی غالباً اکثریت کے لیے پرکشش بھی ہے۔ اس کا بقیہ ثبوت یہ ہے کہ جب سلسلے وار پروگراموں کے علاوہ عموماً دور درشن یا کیبل ٹی وی کے دیگر پروگرام تفریح طبع یا آرٹ اور تہذیب کے نام پر پیش کیے جاتے ہیں تو ان میں مختلف عنوانات سے اکثر و بیشتر فلموں کی اسی باتیں ہوتی ہیں مثلاً کسی فلم اداکار یا اداکارہ کا انٹرویو اور اُس کی فلموں کے بعض حصوں کی پیش کش وغیرہ۔ ایسا لگتا ہے کہ ٹیلی ویژن کی تہذیب نے یہ اصولاً فرض کر لیا ہے کہ تفریح طبع کا واحد ذریعہ فلم ہے یا فلم سے وابستہ افراد کے تجربات۔ آرٹ کا ایک اہم وسیلہ فلم ہے اس سے انکار نہیں لیکن ہمہ وقت صرف اسی وسیلے کی نمائش زندگی کے دیگر شعبوں میں ہونے والے کارناموں سے انحراف ہے۔ مابعد جدیدیت نے تہذیب کی اس ہمیشہ کاری کے عمل میں ٹیلی ویژن کو ایک ناقابل قبول جزو قرار دیا ہے اور اسی لیے اُس پر بھرپور وار بھی کیا ہے۔

بعض لوگوں کو شاید یہ غلط فہمی ہو کہ مابعد جدیدیت درپردہ حمایت ہے روایت پرستی کی اور اسی بہانے اشیاء پرستی کی دکالت بھی حقیقت یہ ہے کہ مابعد جدیدیت اپنی سرشت میں جدیدیت کے زائیدہ و پروردہ تضادات کی وضاحت ہے اور اس کی معنویت جدیدیت کے سیاق میں ہی قابل تسلیم ہو سکتی ہے۔ یہ چونکہ کسی منظر سے انحراف و انکار ہے اسی لیے جس شے سے یہ منحرف ہے اس کی موجودگی سے انکار ممکن نہیں۔ مابعد جدیدیت مختلف روایات کے وجود کا اعتراف کرتی ہے لیکن کسی چیز کے وجود کا اعتراف اُس کی

حایت کی دلیل نہیں ہے بلکہ انسانی معاشرے میں مختلف چھوٹے چھوٹے منط ہر کی
توازی حیثیت کو تسلیم کرنا ہے۔ اس کے مطابق اس کی کوئی مشترک اور وسیع وضاحت
ممکن ہی نہیں جو مختصر وضاحتوں کو ایک دور میں باندھ دے یا جسے مختصر وضاحتوں
کے لیے ایک ضابطہ یا معیار قرار دیا جاسکے۔ یہاں روایت کی مخالفت نہیں بلکہ مابعد
جدیدیت کی حدود کی نشاندہی مقصود ہے۔ مابعد جدیدیت کی اور بھی بہت سی سرحدیں
ہیں۔ مثلاً علم ریاضی کا ڈھانچہ اور اصول طبیعیات میں اس اصول کی تلاش و جستجو جو
متعلقہ تمام اصولوں کو ایک لڑی میں پروسکے۔ آئن اسٹائن اور ہندستانی سائنسدان
ستین بوس ایسے کسی جامع اصول یا یونیفائیڈ فیلڈ تھیوری کی تلاش میں سرگرداں
تھے جس کا اطلاق تمام شعبوں پر ہو سکے۔ یہ تلاش محض اس بات کا اشارہ ہے کہ
ابھی مابعد جدیدیت کے ہمہ جہت زاویہ نظر کو تمام حلقوں نے سندا اعتبار نہیں
بخشا ہے مگر اس کی پُر پیچ وادیوں میں غلطان جدید مغربی انسان کے مقدّر سے متعلق
ایک تصویر میرے ذہن کے پردے پر ابھرتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کچھ
ٹین کنسٹر اور ایسی ہی بے کار اشیاء سے بھرے، اندھیرے کمرے میں کوئی رات
ٹوٹنے کی کوشش کر رہا ہے اور چلنے کی ہر کوشش ٹین کنسٹر کی کھڑکھڑاہٹ اور
بے معنی و بے ہنگم شور ہی پیدا کرتی ہے۔ تاہم ایسے میں اس خیال سے دل
کو ڈھارس بندھتی ہے کہ بے نام سمت میں ہی کوئی توجہل رہا ہے۔ ہاں!
کوئی چل تو رہا ہے۔ ▲▲

مابعد جدیدیت اور ادب

شکوہ محسن مرزا

ورجینیا وولف نے ۱۹۲۴ء میں شائع اپنے مضمون مٹرمینٹ اور مسٹر براؤن میں لکھا تھا کہ جدید زمانے کا آغاز تقریباً دسمبر ۱۹۱۰ء سے ہوتا ہے، جب انسانی کردار تبدیل ہو گیا۔ ۱۹۷۷ء میں فن تعمیر کے ناقد چارلس جینکس نے وولف کے قول میں اضافہ کیا۔ وہ لکھتا ہے کہ ۱۵ جولائی ۱۹۷۷ء کے دن، تین بج کر بتیس منٹ پر جدیدیت اختتام پذیر ہوئی۔ جینکس کا اشارہ سینٹ لوئی میں منور دیاما ساکی کی جدید ترین عمارتوں کے انہدام کی طرف تھا کیوں کہ یہ انہدام ایک دور کے اختتام کی علامت تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ ہم ایسے زمانے میں سانس لے رہے ہیں جہاں جدیدیت سے مختلف نئے شعور اور حیثیت کے خدوخال ابھر رہے ہیں۔ اس شعور کے زیر اثر تخلیق ہونے والے ادب کے لیے مابعد جدید ادب کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے اثرات نہ صرف ادب بلکہ فنون لطیفہ میں بھی نظر آتے ہیں۔

حالانکہ اس بات کو خود فن کار اور ادب کے ناقد مانتے ہیں کہ مابعد جدیدیت کا آغاز ہو چکا ہے، پھر بھی اس کی بنیادی اور امتیازی خصوصیات کے سلسلے میں ابھی اختلافات چھٹ نہیں پائے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مباحث کا ایک نیا دور شروع ہوا ہے جس میں نہ صرف مابعد جدیدیت کی تعریف کی کوشش جاری ہے بلکہ اس کی

اہمیت پر بھی گراں قدر مقالے بھی لکھے جا رہے ہیں۔

مابعد جدیدیت اصلاً جدیدیت کے خلاف کسی طرح کا رد عمل نہیں ہے بلکہ جدیدیت کی تحریک کے زیر اثر ابھرنے والے بعض نئے تصورات نے جو ادب تخلیق کیا وہی مابعد جدید ادب کہلایا۔ اس سلسلے میں یہ بات خاص طور پر قابل غور ہے کہ مابعد جدیدیت کے بنیادی فن پارے وہی ہیں جو کہ جدیدیت کی پہچان ہیں، مثلاً یوئیسس Finnegan's Wake اور بیکٹ کے ناول۔ درجینیا دُلف کے مذکورہ جملے کے باوجود یہ بات اب تسلیم کی جاتی ہے کہ حقیقتاً جدیدیت کا آغاز فلوریس ہوتا ہے۔ کچھ ناقدین کا تو یہ بھی خیال ہے کہ جدیدیت کی جڑیں لارنس اسٹرن کے ناول ٹرسٹران شینڈلی میں پوسٹ ہیں۔ اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ جدیدیت کا رویہ نہ صرف تحنیک اور اسلوب کی سطح پر نمایاں ہوا، بلکہ یہ بنیادی طور پر فنکاری سطح پر ہونے والے انقلابات کا مرکز ہون منت تھا۔

ثقافت، نفسیات، فن، زندگی اور فلسفے کے بنیادی اصولوں اور مفروضات کے خلاف جدیدیت کا میلان ایک رد عمل کی صورت میں نمایاں ہوا۔ انسانی وجود کو سمجھنے کے لیے رائج مفروضات سے جدیدیت پسند ادیبوں نے سخت اختلاف کیا۔ اور فن کے پیرائے اظہار کی از سر نو تفتیش کرنے کی سعی کی۔ انیسویں صدی کے چند مفکروں میٹھے، فرائیڈ، مارکس اور ڈارون کے تصورات نے انسانی سوچ کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ ان مفکروں نے انسانی وجود اور عوامل کے سلسلے میں مروج تصورات پر سوالیہ نشان قائم کیے۔ خدا، مذہب، معاشرہ، تاریخ، تہذیب اور نفسیات کے متعلق تمام تر خیالات اور مفروضات میٹھے، فرائیڈ، ڈارون اور مارکس کے تصورات کے سامنے منزلزل ہوتے نظر آئے۔ انسان کا ایتقان وہم اور عدم یقین میں تبدیل ہو گیا۔ اس سلسلے میں پہلی جنگ عظیم نے ادیبوں کو ایسے تجربات سے روشناس کرایا کہ ان کے ذہنوں میں مذہبی اعتبار اور عقیدے کی جگہ تشکیک اور واہمے نے لے لی۔ یہی نہیں بلکہ ڈارون کے ارتقاء کے تصور نے تخلیق کائنات کے روایتی عقیدے پر سوالیہ

نشان لگا دیا اور مارکس نے اقتصادی عوامل کی اہمیت کو اجاگر کر کے انسانی عمل اور
اقدار کے باہمی رشتوں کو نمایاں کیا۔ فرائڈ نے انسانی شخصیت اور نفس سے متعلق
تمام رائج خیالات اور مفروضات کو اپنے مخصوص تصورات سے زیر و زبر کر دیا۔ نیطسے
نے خدا، گناہ اور اخلاقیات کے تصورات کو اپنی تصانیف *The Gay Science*

اور *Thus Spake Zarathustra* میں بالکل مضحکہ خیز گردانا اور ان کے غیر منطقی
اور متضاد پہلوؤں کو اس طرح ہارے سامنے پیش کیا کہ انسان کا کسی بھی مطلق
نظرے پر سے اعتبار اٹھ گیا۔ اس سب کا یہ نتیجہ ہوا کہ سماج، زندگی، اخلاق،
اقدار، علم نفس وغیرہ کے سارے روایتی معیار ٹوٹ کر بکھر گئے اور اس صدی کے
آغاز میں ایک نئے شعور اور حسیّت نے سر اُبھارا جس کی علمبرداری جیمس جوائس،
ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ، ازرا پاؤنڈ، ماریا ریلکے اور ولیم سٹریٹس کر رہے تھے۔ ان ادیبوں
کو اس بات کا شدید اور غیر معمولی احساس تھا کہ کائنات کے اضافی وزن کو پیش
کرنے کے لیے ادب کو بالکل نئے پیرائے اظہار درکار ہیں۔ اس لیے جدیدیت کے
زیر اثر جتنے بھی تجربات تکنیک اور اسلوب کی سطح پر ہوئے وہ اضافی وزن کے
اظہار کی شعوری کوشش تھے۔ جوائس، ایلٹیٹ، یٹس، پاؤنڈ، درجینا ڈولف، رائز
ماریا ریلکے، مارسل پروست اور فرانز کاہنکا کی تصانیف اس کی واضح مثال ہیں۔
انگریز ناقد ٹیری ایگلٹن نے جدیدیت کے زیر اثر نمودار ہونے والی حسیّت کے متعلق
لکھا ہے :

a sense of one's particular historical conjecture
as being somehow peculiarly pregnant with crisis
and change ... (a) portentuous, confused yet
curiously heightened self consciousness of one's
own historical moment, at once selfdoubting and
self-congratulating, anxious and triumphalistic
together... (at) one and the same time an arrest-
ing and denial of history in the violent of shock
of the immediate present, from which vantage point
all previous developments may be complacently
consigned to the ashcan of tradition

جدیدیت کی بنیادی خصوصیات اس طرح بیان کی جاسکتی ہے:

(۱) زبان، اسلوب اور تکنیک کو معانی اور موضوع سے زیادہ اہمیت دینا۔

(۲) پلاٹ (causality) کا استرواد۔

(۳) کردار کے روایتی سانچوں اور تصورات سے انحراف۔

(۴) مشاہدے اور ادراک کی منسوخ شدہ تصویر پیش کرنا۔

(۵) غیر مربوط، غیر منطقی اور non-linear بیانیہ کا استعمال۔

یہ جدیدیت کے مندرجہ بالا میلانات ہی تھے جنہوں نے مابعد جدیدیت کی شکل اختیار کی، حالانکہ جدیدیت کی طرح مابعد جدیدیت کبھی بھی ایک تحریک کی صورت میں سامنے نہیں آئی۔ پائونڈ، ایلیٹ اور وولف نے باقاعدہ مضامین لکھ کر جدیدیت کے مقاصد اور طریق کار کو نمایاں طور پر بیان کیا تھا۔ اس کے برعکس مابعد جدیدیت کا کوئی واضح منشور یا ترجمان نہیں ملتا، بلکہ بہت سے فن پارے جنہیں مابعد جدیدیت قرار دیا جا رہا ہے۔ اصلاً جدیدیت کے بھی کلیدی فن پارے ہیں۔ ان میں 'Ulysses' اور

'Finnegans wake' 'To the Lighthouse' 'The Waves' اور

Unnameable اہمیت کے حامل ہیں۔

مابعد جدید ادب اپنی افسانویت اور ادبیت کے غیر معمولی شعور کا مظہر ہوتا ہے۔ حقیقت نگار ادیبوں نے متن کو شغاف گردانا اور اسلوب اور تکنیک کو ظاہری طور پر زیادہ اہمیت نہیں دی، اس کے برعکس جدیدیت نے متن کو غیر معمولی اہمیت دی اور فریب حقیقت کو برقرار رکھا۔ مابعد جدید ادب فریب سنی کو مسترد کرتا ہے اور متن کی کائنات کو ہی مسلم حقیقت سمجھتا ہے۔ مابعد جدید ادیب کے لیے متنیت سب سے واضح حقیقت ہے اور متن تخلیق کرنا فن کارانہ عمل کے ساتھ ایک فریضہ بھی ہے۔ اس کے لیے ہر ادیب نے اپنا مخصوص انداز اختیار کیا ہے۔ جوائس نے یولیسس میں پیرڈی اور Pastiche کا جابجا استعمال کیا اور 'Finnegans wake' میں اس نے portamanteau یا ہم آواز دہم معنی الفاظ کے استعمال سے

جالیاتی تاثرات وضع کیے۔ بیرویل بیکٹ نے اپنے ناول اور ڈرامے ویٹنگ فار گورڈ میں تضاد 'عدم ربط' غیر منطقی عمل 'معنی کی افراط اور تعلیمات کے ذریعے فن پاروں کی تنیست کو نمایاں۔ یہ طریق کار حقیقتاً معنی اور معنویت 'فریب محنی اور فریب معنویت کے تمام تر تصورات کو بالکل منہدم کر دیتا ہے۔ اس احساس اور تجربے کا نمائندہ ترجمان ارجینٹائنا کا شاعر اور افسانہ نگار Jorge Luis Borges ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ

The composition of vast books is a laborious and impoverishing extravagance. To go on for five hundred pages developing an idea whose perfect oral expression is possible in a few minutes: A better course of procedure is to pretend that these books already exist, and then to offer a resume a commentary. Thus proceeded Carlyle in Sartor Resartus. Thus Butler in The Fair Heaven. These are works which suffer the imperfection of being themselves books, and of being no less tautological than the others. More reasonable, more inept, more indolent, I have preferred to write notes upon imaginary books.

بورس کے اس اقتباس سے مابعد جدیدیت کی ایک اور اہم خصوصیت کی نشان دہی ہوتی ہے۔ مابعد جدید ادب meta text بھی ہوتا ہے۔ یعنی کہ وہ اپنی تفہیم خود ساخت کرتا ہے یا بورس کے مطابق ایسا متن تخلیق کرتا ہے جو کہ مفروضہ ادبی فن پارے کی تفسیر اور اس پر تبصرے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح جہاں جدیدیت متن کو اولین اہمیت دیتی ہے۔ مابعد جدیدیت فوق تنیست (surtext) کو تخلیق کرتی ہے اور ادب 'خواہ وہ شاعری ہو یا فنکشن فوق افسانوی (meta-fictional) پہلو پر اصرار کرتی ہے۔ اسی سبب مابعد جدیدیت متنی تفاعل (intertextuality) کو اہمیت دیتی ہے اور متن کو ہی حقیقت 'جواز حقیقت سمجھتی ہے۔ بورس کے ہاں یہ پہلو سب سے نمایاں ہے۔ اس کے افسانے بذات خود تفسیر و تفہیم اور مباحثہ و مکالمے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مغرب کے بیشتر ادیبوں کی تخلیقات کو بورس اس اپنے افسانوں میں موضوع گفتگو بناتا ہے اور ان میں نئے

معانی یا معنویت دریافت کرنے کی سعی کرتا ہے، اور یہی جستجو افسانے کے تار و پود تخلیق کرتی ہے اور اس کی شناخت بھی بنتی ہے۔

جدیدیت جن مفکروں کے زیر اثر پروان چڑھی وہ ڈارون، نیٹشے، فرائڈ، مارکس اور آئن اسٹائن تھے۔ مابعد جدیدیت پر جن مفکروں نے سب سے زیادہ اثر ڈالا وہ فرومندا، سوبور، لڈوگ وئیگنشتائن، رولان بارت، میشل فوکو، اورژاک دریدا ہیں۔ یہ مفکر خاص طور پر زبان کے استعمال اور اس کے مابعد الطبیعیاتی اور (epistemological) ابعاد کی تفتیش میں سرگرداں رہے ہیں جو کہ مابعد جدیدیت کی بھی نمایاں خصوصیت ہے۔ خاص طور پر سوسیوڈ کا زبان کے متعلق تصور کہ وہ کس، باہری یا محسوس حقیقت کا نہ عکس ہے نہ اشاریہ، مابعد جدید ادیبوں کے لیے سب سے اہم تصور رہا ہے اور وہ اپنے فن پاروں پر بھی یہی شرط عائد کرتے ہیں۔

مابعد جدیدیت کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ یہ ادب اور غیر ادب کے درمیان کسی طرح کا امتیاز نہیں برتی۔ اس کی اہم مثال رولان بارت کی شہرہ آفاق تصنیف *سی/ز* ہے۔ اس میں بارت ادب اور غیر ادب کے روایتی امتیازات کو یکسر منسوخ کر دیتا ہے۔ *سی/ز* میں بارت کا مقصد بالزاک کی تصنیف کا تنقیدی مطالعہ کرنا اور اس کی تفسیر لکھنا ہے۔ اس طرح سے بارت خالص ناقدانہ اور عالمانہ تصنیف لکھنا شروع کرتا ہے، لیکن وہ مابعد جدید ذہنیت کے زیر اثر اپنی تحریر میں افسانوی عناصر داخل کر لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ *سی/ز* میں تفہیم، تجزیہ، تنقید، نظریہ سائنس، شعریات، عالمانہ مباحث، افسانہ، کہانی، یعنی کہ ادب اور غیر ادب مدغم نظر آتے ہیں۔ یہ تجربہ عجیب و غریب جمالیاتی مسرت بخشتا ہے جو کہ بنیادی طور مابعد جدیدیت کے اس اصول کا نتیجہ ہے کہ متن خود اپنا جواز اور معیار ہے قائم بالذات ہے۔ اس طرح مابعد جدیدیت فن پارے کی فوق متنیت کو اجاگر کر میں پوری طرح کامیاب ہے۔

جدیدیت نے والٹر پیٹر کے مقولے :

"All arts constantly aspire
to the condition of music"

کو اپنی نظریہ سازی میں کلیدی اہمیت دی تھی۔ جدید ادیبوں کے بموجب استدلال کا خیال کہ ادب زندگی کو آئینہ دکھاتا ہے، ایک بے معنی تصور تھا۔ اس کے ساتھ حقیقت نگاری کے بنیادی اصول کو بھی کہ ادب زندگی کا عکس ہے جدیدیت نے مسترد کر دیا تھا۔ referentiality کو اپنی نظریہ سازی سے خارج کرنے کے باوجود جدیدیت معنی اور معنویت کی تلاش میں کوشاں رہی۔ اس کے لیے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے، تکنیک اور اسلوب کو غیر معمولی اہمیت دی گئی۔ ٹی۔ ایس۔ ایلٹ، ازرا پاؤنڈ اور ورجینیا وولف اس بات کا اعادہ کرتے رہے کہ جدیدیت دراصل معاصر زندگی کے تقاضوں، پیچیدگیوں اور تجربوں کو پیش کرتی ہے۔ حالانکہ وہ بھی کسی مطلق حقیقت کے قائل نہیں، پھر بھی جدید دژن کی بات کرتے ہیں اور اس کے لیے ادب کو ایک بنیادی وسیلہ سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس مابعد جدید ہر طرح کے تجربے کو فریب اور غیر یقینی سمجھتی ہے۔ مابعد جدید ادیب کے مطابق اپنے تجربات میں ہم جو بھی معنی اور بامعنی پیکر دیکھتے ہیں، وہ نمکشن ہیں۔ اس طرح ہماری زندگی، ہمارا وجود، ہماری نفسیات، ہمارے تجربات، ہمارے احساسات، ہمارے تصورات، ہماری مابعد الطبیعیاتی حسیات، سب خود ساختہ افسانے ہیں اور صرف ایک متن کی حیثیت رکھتے ہیں جس کے سبب ادبی متن اور ذہنی متن میں کوئی امتیاز نہیں رہ جاتا۔

مابعد جدید ادیب روایتی ادب، یعنی کہ حقیقت نگاری اور جدیدیت کے تصورات اور طریق کار کو اپنے مقاصد کے لیے ناکافی مانتا ہے اور انہار کے نئے طریقوں کی دریافت کو اپنے تخلیقی عمل کا اہم حصہ سمجھتا ہے۔ چونکہ معنی referentiality جو ہر (essence) جیسے تصورات کو مابعد جدید ادب پہلے ہی مسترد کر چکا ہے، اس لیے 'text' اور 'composition' تخلیق کے بنیادی عناصر بن جاتے

ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدید ادب میں pun اور parody اور Pastiche کی فراوانی ملتی ہے۔ ان عناصر کی موجودگی کی بنا پر متنی تفاعل مابعد جدید ادب کی کلیدی خصوصیت بن جاتی ہے۔ متنی تفاعل سے مراد فن پارے میں دوسرے فن پاروں کے اقتباسات کا شامل ہونا ہے۔ مابعد جدید ادب اس خصوصیت کو نہ صرف خاص اہتمام کے ساتھ برتتا ہے بلکہ ادبی اور فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے استعمال بھی کرتا ہے۔

مابعد جدید ادب اور جمالیات کی جواہم خصوصیات ابھی تک نمایاں ہوئی ہیں وہ یہ ہیں :

(۱) text 'texture' textuality کی غیر معمولی اہمیت اور معنی referentiality اور جوہر (essence) جیسے تصورات کا استرداد۔

(۲) تقلید کو یکسر مسترد کر کے لسانیاتی متن تخلیق کرنا جو کہ بذات خود کسی بیرونی حقیقت ہے، اور خود اپنا جواز بھی ہے۔

(۳) متن کا مخصوص تصور، جس کے بموجب انسانی نفس، معاشرہ، وجود، احاسات، زندگی، جذبات سب متن کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۴) مابعد جدیدیت کا ایک مخصوص رویہ یہ ہے کہ وہ کسی اکائی کو خلق ہونے نہیں دیتا بلکہ صرف متنی وحدت کو منہدم کرنا اپنا اہم فریضہ سمجھتا ہے جس کے لیے مختلف وسائل اختیار کیے جاتے ہیں۔

مندرجہ بالا خصوصیات کے سبب جب بھی مابعد جدید ادب کا تجزیہ کیا جاتا ہے، تو روایتی معیار اور سانچے ناکافی معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح مابعد جدید تنقید معنی یا معنویت دریافت کرنے کی سعی نہیں کرتی بلکہ مربوط رشتوں کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ تنقید تضاد 'paradox' randomness اور permutations وغیرہ کو نمایاں کرنا زیادہ اہم سمجھتی ہے۔ پس جدید تنقید کے لیے ادب تنقید کی سطح پر ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس کے جمالیاتی تاثرات اور لطافت بھی texture

کے مروجہ مت ہیں۔

مابعد جدیدیت تنقید سے وابستگی کی بنا پر ادب کو artifice اور artifact کی حیثیت سے بھی دیکھتی ہے۔ زبان کی ملائمت کو سنجیدہ طور پر تخلیقی عمل کا عنصر سمجھنا مابعد جدید ادب کی امتیازی شان ہے۔ اسی سے ایسے ادب میں aleatory عناصر بھی غیر معمولی طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ کوئی سطحی تصور نہیں کیوں کہ مابعد جدید ادب فن پائے کی epistemological اور metaphysical ابعاد کی طرف ہمارا ذہن مبذول کرانے کی غیر معمولی صلاحیت رکھتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ مابعد جدیدیت بے یقینی کا ادب تخلیق کرتی ہے لیکن یہی بے یقینی اس کے متنوع اسالیب کا باعث بھی بنی ہے۔ مابعد جدید ادب کے چند اہم کلاسیکی نمونوں میں یہ تصانیف شمار کی جاتی ہیں۔ جان فاؤلز کا The Magus اور The French Lieutenant's Woman اور Umberto Eco کا Foucault's Pendulum اور Alan The Name of the Rose اور Robbe Grillet کا Jealousy اور Dans la Labyrinthe اور Thomas Pynchon کا Gravity's Rainbow اور

کے ناول Molloy, Malone Dies, The Unnamable

حالانکہ مابعد جدیدیت ابھی پروان پر ٹھہر رہی ہے اور مذکورہ بالا تصانیف کے باوصف یہ قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی خصوصیات کسی پائدار اعتبار کو وضع کر رہی ہیں۔ ابھی یہ بھی واضح نہیں کہ جو ادب پارے کلاسکس کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، وہ صرف انھی مابعد جدید خصوصیات کی بنا پر اس معیار پر پہنچے ہیں یا پھر ان میں کچھ مخصوص اوصاف ہیں۔ اس کے باوجود اس امر سے انکار ممکن نہیں کہ مابعد جدیدیت کے فن پائے اور ادب کے مابعد الطبعیاتی اور epistemological ابعاد اور حیثیت کی تفتیش کی ہے۔ وہ اس میں کس قدر کامیاب ہے یہ ابھی بتانا ممکن نہیں۔

(باقی صفحہ ۱۳۲ پر)

ظہیر کا شمیری

(انتخاب: مسعود الحق)

میں ہوں وحشت میں گم، میں تیری دنیا میں نہیں رہتا
بگولہ رقص میں رہتا ہے، صحرا میں نہیں رہتا

بڑی مدت سے تیرا حسن دل بن کر دھڑکتا ہے
بڑی مدت سے دل تیری تمتا میں نہیں رہتا

یہ پانی ہے مگر مڑگاں کی شاخوں پر سلگتا ہے
یہ موتی ہے مگر دامانِ دریا میں نہیں رہتا

عجب کیا، لامکاں کو اک نیا زنداں سمجھ بیٹھے
یہ دیوانہ، جدا مرد و زونہرا میں نہیں رہتا

ظہیر اک رشتہ وحشت لیے پھرتا ہے مجنوں کو
دگر نہ کوئی اپنے آپ صحرا میں نہیں رہتا

طلبِ آسودگی کی عصہ دنیا میں رکھتے ہیں
امیدِ فصلِ گل ہے اور قدمِ صحرا میں رکھتے ہیں

ہوئے ہیں اس قدر مانوس ہم بیانِ فردا سے
کہ اب دل کا سفینہ بھر کے دریا میں رکھتے ہیں

ہمیں ہر گام پہ ملت رہا اعجازِ محسوس
وقار اپنا بہت ہم دیدہ دنیا میں رکھتے ہیں

ہمارے دور کے انسان خود اپنی ہی ضد نکلتے
طلبِ ماضی کی ہوتی ہے قدمِ فردا میں رکھتے ہیں

تعمیر ان دل زدوں کی عظمتیں دیکھو یہ دیوانے
چراغِ عشق روشن دادی صحرا میں رکھتے ہیں

پروین شاکر

(انتخاب : شہید رسول)

کچھ خبر لائی تو ہے باد بہاری اُس کی
شاید اس راہ سے گزرے گی سواری اُس کی

میرا چہرہ ہے فقط اُس کی نظر سے روشن
اور باقی جو ہے مضمون نگاری اُس کی

آنکھ اٹھا کر جو روادار نہ تھا دیکھنے کا
وہی دل کرتا ہے اب منت وزاری اُس کی

آج تو اُس پہ ٹھہرتی ہی نہ تھی آنکھ ذرا !
اُس کے جاتے ہی نظریں نے اُٹاری اُس کی

عصہ خواب میں رہنا ہے کر لوٹ آنا ہے
فیصلہ کرنے کی اس بار ہے باری اُس کی

عجب مکاں ہے کہ اس میں ٹکیں نہیں آتا
حدودِ شہر میں کیا دل کہیں نہیں آتا

میں جس کے عشق میں گھر بار چھوڑ بیٹھی تھی
یہی وہ شخص ہے مجھ کو یقین نہیں آتا

مذہبی شعر سننے کا کچھ نہیں جب تک
قصیدہ گویوں میں وہ نکتہ چیں نہیں آتا

فشارِ جاں کے بہت ہیں اگر نظر آئیں
ہر ایک زلزلہ زیرِ زمیں نہیں آتا

بھرم ہے مہرِ دم و نجم کا بھی بس جب تک
مقابلِ ان کے وہ روشن جبین نہیں آتا

احمد داؤد

فہمیدہ ریاض

رہائی ایک محبت کی کہانی ہے، ایک لوستوری، گو اسے روایتی انداز میں لکھا نہیں گیا ہے۔ یہ کیسی محبت ہے؟ اس کا علم تو آپ کو یہ کہانی پڑھنے کے بعد ہی ہوگا۔ پُرسوز، چونکا دینے والا اور پھر..... اختتام تک مضبوط گرفت قائم رکھنے والا یہ مختصر قصہ پڑھنے کے بعد شاید آپ محسوس کر سکیں کہ یہ ہم پر اور آپ پر کئی برس بیتا ہے۔

گزشتہ پوری دہائی میں جو تحریریں ہمارے سامنے آئی ہیں، رہائی کو ان میں سرفہرست شمار کیا جاسکتا ہے۔ اس سادہ دُرکار تحریر کو پڑھتے ہوئے مجھے ایسے کئی ہمعصر دانش ور ادیبوں کی بے چارگی کا احساس ہوا جو ”زندگی کے معانی“ کا عقِ نچوڑنے میں خونِ پسینہ ایک کر دیتے ہیں۔ لیکن قطرہ بھر ”معانی“ نکلنے نہیں دیتے اور صرف یکے بعد دیگرے دانشوراء ایگزٹیکس کے طویل نثر پارے ادب کا لوجھ بٹھاتے رہتے ہیں۔ احمد داؤد دانشوروں کے دعرے سے بے نیاز رہے ہیں لیکن ان کی بظاہر بے پروا نظروں نے زندگی کے کسی رمزِ بھرے اشارے کو دیکھنے کی کوشش نہ کی۔

(احمد داؤد کے ناول رہائی پر ایک مضمون سے اقتباس)

اس شمارے میں

قرۃ العین حیدر اکبر ایس احمد خلیق انجم

سحبش پجوری ناگ منی تریپٹھی

ظہیر کاشمیری پروین شاکر احمد داؤد فہید ریاض

پروفیسر عظیم الشان صدیقی، شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر دہاج الدین علوی، شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر اسلم پرویز، شعبہ اُردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی

ڈاکٹر منظر مہدی، شعبہ اُردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی

جناب ظفر اسلم، شعبہ اُردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی

جناب کوثر منظری، شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر خالد محمود، شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر اختر الواسع، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر شکوہ محسن مرزا، شعبہ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

جناب مسود الحق، سابق استاد، شعبہ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر شہیر رسول، شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

شمیم خفئی، ہبیل احمد

اگلے شمارے میں

اپریل، مئی، جون ۱۹۹۵ء

پروفیسر نذیر الدین مینائی، پروفیسر ایس شکلا، جناب معین الدین، پروفیسر منظر اعظمی

پروفیسر محمد ذاکر، سید حسین نصر، ڈاکٹر محمد اجمل، قرۃ العین حیدر کی نئی تحریر "مایا بازار"

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
ہشیل احمد روتی

معاون
جبین انجم

مجلس مشاوت

پروفیسر بشیر الدین احمد (مد)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر سید مقبول احمد

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مجیب رضوی

پروفیسر مشیر الحسن

جناب عبد اللطیف اعظمی

شمارہ نمبر ۴-۵-۶

اپریل - مئی - جون ۱۹۹۵ء

جلد نمبر ۹۲

اس شمارے کی قیمت ۲۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے

غیر ملک سے ۳۰ ڈالر سالانہ

خوشنویس: ایس۔ ایم۔ مظہر

رسالہ جامعہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: برٹنی آرٹ پریس - پٹودی ہاؤس دریا گنج - نئی دہلی ۲

شَرْتِیْب

- ۵ ادارہ
- ۷ اسلامیات :
جہاد کی روحانی اہمیت
سید حسین نصر / ترجمہ: نذیر الدین مینائی
- ۱۷ سائنس :
جدید سائنس اور اس کے نقاد
نذیر احمد / ترجمہ: اسلم فرخی
- ۳۷ ادبیات :
ادب میں حالی کے مرتبے کا تعین
صدیق الرحمن قدوائی
- ۴۳ ایہام گوئی اور اُس کا ردِ عمل
محمد ذاکر
- ۵۰ مجمع النفائس - نقد و نظر کی روشنی میں
نور الاسلام صدیقی
- ۶۷ معاشرت :
سترہویں صدی کے ہندوستان کی ایک جھلک
شریف حسین قاسمی
- ۹۲ عہد سرشار کا لکھنؤ
فیروز محوی / ترجمہ: مسعود الحق
- ۱۰۶ انقلابِ دہلی، ۱۸۵۷ء - ایک تہذیبی حکایت
سید جمال الدین
- (خواجہ حسن نظامی کی نظر میں)
- ثقافت :
فنِ خطِ طلی
عجاز راہی
- ۱۲۵

مسائل :

تعلیم اور اخلاق سریش چند شکلا / ترجمہ: معین الدین ۱۳۹

جامعہ آما کائیونہ سے :

۱۴۸

عکس قلمی نسخہ دیوان ذوق

کتابیہ :

پہچان صفرا مہدی / مبصر: سہیل احمد فاروقی ۱۵۲

شجر گلنار ساتو کو کی زاک / ترجمہ: آصف فرخی / مبصر: سہیل احمد فاروقی ۱۵۳

بھوپال ادب کے آئینے میں محمد نعمان خاں / مبصر: سہیل احمد فاروقی ۱۵۵

راستے کی تلاش عتیق الرحمن نسیمیل / مبصر: سہیل احمد فاروقی ۱۵۶

اس شاہے میں ادما اگلے شاہے میں

اداسی

رسالہ جامعہ کی مجلس مشاورت کے رکن پروفیسر محمد عاقل کے رخصت ہوجانے سے ہماری دنیا ایک اچھے انسان سے اور جامعہ اپنے ایک بے لوث عاشق سے محروم ہوگئی۔ عاقل صاحب اُن لوگوں میں سے تھے جنہیں یادگار زمانہ کہنا چاہیے۔ ہمیشہ اپنے آپ میں گم اپنے خوابوں میں اور اپنے اجتماعی نصب العین تک رسائی کا راستہ دکھانے والے سروکاروں میں گم۔ ایسی سادہ، نیک نفس، بے ریا اور بے نیاز، مگر اسی کے ساتھ ساتھ زندگی اور زمانے کے لیے فکر مند شخصیتیں کم کم ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ نہایت سادہ زندگی گزارتے تھے۔ ضرورتیں بے حد محدود، مقاصد جلیل مگر زندگی سے براہ راست تعلق اتنا ہی قلیل۔ تمام عمر مجبور ہے، اپنا کھانا خود پکاتے تھے۔ جامعہ کے علاقے میں اپنا مکان بنوایا تھا مگر زندگی کا آخری دور مہمان خانے میں گزارا، سارا ترکہ دوسروں کے حوالے کر دیا۔

عاقل صاحب جامعہ علیہ اسلامیہ کی مجلس عاملہ کے حیاتی رکن تھے۔ جامعہ میں لائبریرین، ڈائریٹر اور اقتصادیات کے پروفیسر رہ چکے تھے۔ نظریات کے معاملے میں خاصے بے لوج تھے۔ یہ اور بات ہے کہ مزاج میں نرمی بھی بہت تھی۔ لوگوں سے کم ملتے

تھے، کم باتیں کرتے تھے۔ صبح سے شام تک جامعہ کی لائبریری میں کچھ نہ کچھ لکھتے پڑھتے رہتے تھے۔ اقتصادیات تو خیر ان کا خصوصی میدان تھا۔ فنون لطیفہ، بالخصوص موسیقی سے بھی شغف رکھتے تھے اور ایک زمانے میں مختلف سازوں پر کچھ تحقیقی نوعیت کا کام بھی کیا تھا۔ افسوس کہ ایسے پراگندہ طبع لوگوں سے دنیا خالی ہوتی جا رہی ہے۔ اللہ مغفرت کرے۔

۵

رسالہ جامعہ کا اگلا شمارہ خصوصی ہوگا، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کی پچترہویں سالگرہ کے سلسلے میں۔ ہماری کوشش یہ ہوگی کہ ہم اسے جامعہ کے ماضی، حال اور استقبال، سب کا ترجمان بناسکیں اور اس شمارے کی حیثیت ایک علمی دستاویز کی ہو امید ہے کہ یہ شمارہ اکتوبر تک آپ کے ہاتھوں میں ہوگا۔

شمیم حنفی

جہاد کی روحانی اہمیت

سید حسین نصری / ترجمہ: نذیر الدین مینائی

اور جن لوگوں نے ہمارے لیے کوشش کی ہم ان کو ضرور اپنے رستے
دکھادیں گے اور خود تو نیکو کاروں کے ساتھ ہے۔ (قرآن: ۲۹؛ ۶۹)

تم ایک کم تر جہاد سے اعلیٰ تر جہاد کی طرف لوٹے ہو۔ (حدیث)

آج اسلام سے متعلق غالباً کوئی بھی مسئلہ ایسا نہیں جو جہاد کی طرح
حساس اور بکثرت زیر بحث آنے والا ہو۔ یہ مسئلہ وسائل ترسیل و ابلاغ (ماس میڈیا)
میں نیز عالمانہ کتابوں میں بھی خوب زیر بحث رہا ہے۔ ان بحثوں میں اس اصطلاح
کے مختلف معنی لیے گئے ہیں۔ معانی کے یہ اختلاف نہ صرف یہ کہ مغربی مفسرین کے
مختلف خیالات پر مبنی ہیں بلکہ اس اہم تصور کی تشریح سے متعلق روایت پرستوں اور
بنیاد پرستوں کے درمیان موجود انتہائی سنگین اختلافات کے عکاس بھی ہیں۔
آج جب کہ مغرب میں اسلام کی صحیح تصویر کا اس قدر انحصار جہاد کے معنی کی تفہیم پر
ہے تو یہ بات سمجھنا انتہائی اہم ہے کہ زمانہ دراز سے روایتی اسلام کا اس کلیدی تصور کے
بارے میں کیا نقطہ نظر رہا ہے اور اسلامی روحانیت سے اس کا تعلق کس انداز کا رہا ہے۔

عربی کی اس اصطلاح جہاد کا ترجمہ یورپی زبانوں میں عموماً "مقدس جنگ" کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ زیادہ تر اسلام میں اصطلاح جہاد کے محدود قانونی استعمال سے متاثر ہو کر کیا گیا ہے نہ کہ قرآن اور حدیث کی بنیاد پر جن میں اس کا کہیں زیادہ کثافتی اور وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اصطلاح جہاد کا مقصد 'جہد' ہے۔ اس کے اصل معنی "کوشش کرنا" یا "مشقت کرنا" ہے۔ ایک تو اس کا ترجمہ "مقدس جنگ" کیا گیا۔ اور ساتھ ہی مغرب میں اسلام کے بارے میں یہ غلط تصور رائج ہو گیا کہ یہ مذہب بشیرو و سنائے ہے۔ ان دونوں باتوں کا جہاد کی باطنی اور روحانی اہمیت کو محو اور اس تصورِ سخی کرنے میں بڑا ہاتھ ہے۔ اسی طرح گزشتہ ایک صدی کے دوران اور خصوصاً گزشتہ چند برسوں میں دنیا بھر میں اسلام میں زیادہ تر بنیاد پرست یا انقلابی تحریکوں کا سلسلہ تاریخ کے پردے پر رونما ہوا ہے۔ یہ تحریکیں ہمیشہ ایک دوسرے کی تردید و مخالفت کرتی رہی ہیں۔ وہ اس اصطلاح جہاد یا اس کے مشتقات میں کسی ایک کا استعمال کرتی ہیں۔ اس سے اس کے عوامی معنی و مفہوم کی مکمل اہمیت سے واقفیت پیدا ہوتی ہے۔ اور یہاں ہمیں اسی سے سروکار ہے۔ مسلمانوں نے عرصہ دراز سے جہاد کو جس طرح سمجھا ہے اس کے بجائے حالیہ غلط بیانیوں نے بلکہ جہاد کے معنی کو بالکل الٹ دینے کے رجحان نے اس کلیدی، مذہبی اور روحانی تصور کو سمجھنے اور اس سے بصیرت حاصل کرنے کی راہ میں کہیں زیادہ مشکلیں کھڑی کر دی ہیں۔ جہاد کی روحانی اہمیت اور اسلام کے مطابق انسانی زندگی کے تقریباً ہر پہلو پر اس کے وسیع تر اطلاق کو سمجھنے کے لیے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ انسانی معاشرے میں جہاں انسان اپنی ذہنی زندگی کے مقاصد کے حصول کے لیے سرگرم عمل ہوتا ہے، اس انسانی معاشرے میں اور انسان کی ذات میں ایک توازن قائم کرنے کے تصور پر اسلام اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ توازن جو الہی عدل و انصاف کا ارضی پر تو ہے اور انسانی دائرے میں امن و سلامتی کی ایک لازمی شرط ہے، ایک بنیاد ہے جس سے روح اس امن و سلامتی کی طرف اُڑان بھرتی ہے جو سچی اصطلاح میں "تام فہم و ادراک سے بالاتر

ہے؟ اگر مسیحیت کے نزدیک روحانی زندگی اور خود اس کی اخلاقیات کا مقصد مبنی ہے۔ اس کمال اور نصب العین کی طرف عمودی پرواز پر جس کا نمونہ حضرت عیسیٰ کی ذات ہے تو اسلام کے نزدیک یہ مقصد اس داخلی اور خارجی توازن کے قیام میں پنہاں ہے جو اس عمودی عروج کی لازمی بنیاد ہے۔ صدیوں سے اسلامی معاشرے کے استحکام کو، اور اسلامی اصولوں کی غیر تغیر پذیری کو، جو شریعت اور اسلامی فن کے نمونوں میں شامل ہے، اسلام کے اپنے نام سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا جس کا تعلق سلام یا امن سے ہے۔

اس دنیا میں توازن قائم رکھنے سے مراد محض ایک ساکت اور غیر فعال جمہوریت نہیں کیوں کہ زندگی اپنی فطرت کے لحاظ سے حرکت کا نام ہے۔ اس تغیر پذیر دنیا کی بے ثباتی، امتداد زمانہ کے جانکاہ اثر اور دنیاوی وجود کے نشیب و فراز کے باوجود توازن برقرار رکھنے کے لیے مسلسل جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ زندگی کے ہر مرحلے پر جہاد کا عمل جاری رکھنا ہے۔ فطرت انسانی جیسی ہے، نسیان کی خور ہے اور ہماری لافانی روح پر نفسانی روح یا جذبات کا غلبہ ہو جانے کے کرب میں مبتلا رہتی ہے۔ انسانی فطرت کے اس خاصہ کے پیش نظر فرد اور انسانی جمیعت میں زندگی کے عمل میں اس توازن کے زائل ہو جانے کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا ہے، بلکہ عدم توازن کی کیفیت میں مبتلا ہونے کا خوف رہتا ہے۔ جسے اگر جاری رہنے دیا جائے تو فرد کی سطح پر انتشار اور اجتماعی زندگی کی سطح پر انفرافری پیدا ہو جائے گی۔ اس المناک انجام سے بچنے کے لیے اور انسانی حالت میں کمال پیدا کرنے کے لیے جو توحید یا مکمل یک جہتی یا تکمیل کے حصول کا ذریعہ ہے مسلمانوں کو انفرادی حیثیت سے اور جمیعت اجوائے امت اسلامیہ دونوں حیثیتوں سے جہاد کرنا چاہیے یعنی زندگی کے کسی بھی لمحے میں جہاد کی یہ کوشش رکھنی نہیں چاہیے۔ یہ جنگ ہر یک وقت ظاہری و باطنی دونوں سطحوں اور محاذوں پر ان قوتوں کے خلاف لڑی جانی چاہیے جن سے اگر نبرد آزمائی نہ کی گئی تو وہ اس انتہائی ضروری توازن کو تباہ کر دیں گی۔ یہ نکتہ

خصوصاً اس وقت صحیح ثابت ہوتا ہے جب سماج کو ایک ایسی جمیت کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے کہ جس پر خدائی اصولوں کی چھاپ ہو نہ کہ وہ باہم متضادم اور مخالف واحدوں اور قوتوں کا ایک بد وضع قوطہ ہو۔

انسان بیک وقت جسمانی اور روحانی دونوں طرح کی مخلوق ہے۔ ایک نفعی مس کائنات اپنے آپ میں مکمل۔ اسی کے ساتھ وہ ایک معاشرے کا رکن بھی ہے کہ جس کے اندر ہی اس کی ہستی اور شخصیت کے کچھ پہلوؤں کی نشوونما ہوتی ہے اور اس کی کچھ احتیاجات کی تسفی ہوتی ہے۔ اس میں ایک ذہانت ہے جس کا جوہر الوہی انداز کا ہوتا ہے۔ انسان میں احساسات بھی ہوتے ہیں جو یا تو اس کی ذہانت پر پردہ ڈال دیتے ہیں یا اپنی اہل کی تلاش و جستجو میں اس کی معاونت کرتے ہیں۔ انسان میں محبت اور نفرت دونوں کے اوصاف ہیں۔ اس میں رحم و مہلت ہے تو جارحیت اور ہوسناکی بھی ہے۔ مزید برآں آج ہم نہ محض ایک بلکہ کئی "انسانیتیں" وجود میں رہی ہیں۔ ان میں ہر ایک کے اپنے واضح مذہبی اور اخلاقی اصول دیے ہیں۔ اور اس کے ساتھ قومی، نسلی اور فرقہ وارانہ گروہ رہے ہیں جن کے اپنے رشتہ الماحق رہے ہیں۔ اس کے نتیجے میں جہاد کی روایت جو اس عالم کثرت اور خارجی دنیا میں انسانی وجود کے سرد و گرم پر منطبق ہوتی ہے، اس کی بے شمار فردعات اور پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو سیاسی اور اقتصادی سرگرمیوں میں اور معاشرتی زندگی میں نمایاں ہوتی ہیں اور نتیجتاً خارجی سطح پر وہ پیچیدگی اختیار کر لیتی ہیں جو انسانی دنیا کا خاصہ ہے۔ اپنے انتہائی خارجی اعتبار سے جہاد غیر اسلامی قوتوں کی یورشوں اور ان کی دراندازی سے دارالاسلام یعنی دنیا کے اسلام کے دفاع کی علامت بن گیا۔ تاریخ اسلام کے ابتدائی غزوات جو اس نوع ملت کے وجود ہی کے دہے تھے، مقدس جنگ کے خارجی منہوں میں جہاد اولیٰ کہلائے۔ اس نئی قئم شدہ مذہبی ملت کی بقا کے لیے غیر معمولی اور اس لیے کائناتی اہمیت کی حامل ایک ایسی ہی ابتدائی جنگ سے واپس آکر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابیوں سے فرمایا تھا کہ وہ

ایک کم تر مقدس جنگ سے برتر مقدس جنگ کی طرف واپس آئے ہیں۔ یہ جنگ ان تمام قوتوں کے خلاف ایک باطنی جنگ ہے جو انسان کو اس خدائی اصول کے مطابق زندگی گزارنے میں مزاحم ہوتی ہے جو اس کی اتری اور اللہ کی طرف سے ودیعت کی ہوئی فطرت ہے۔

پوری اسلامی تاریخ میں دنیا نے اسلام یا اس کے کچھ حصوں کو جب بھی کوئی اندرونی اور بیرونی خطرہ لاحق رہا ہے اس کم تر مقدس جنگ کا نعرہ گونجتا رہا۔ یہ نعرہ خصوصاً ۱۳ویں صدی ہجری / ۱۹ویں صدی سے نوآبادیات کے عروج اور دنیا نے اسلام کے وجود کو لاحق خطرے کے ساتھ مستقلاً جاری رہا۔ اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ دنیا نے اسلام کے کچھ حصوں میں جب کسی معاملے میں بھی جہاد کے تصور کا سہارا لیا گیا تو وہ محض اس لیے نہیں کہ مذہب جنگ کی اجازت دیتا تھا بلکہ یہ ایک ایسے معاشرے کی کوشش تھی جس میں مذہب کا ایک مرکزی مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرے کو عسکری اور اقتصادی قوتوں یا بیگانہ قسم کے خیالات سے محفوظ رکھا جائے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ کچھ معاملات میں، خصوصاً حالیہ زمانے میں، نزاع کو جائز قرار دینے یا اسے تیز تر کرنے کے لیے مذہبی جذبات و احساسات کا جائز یا ناجائز استعمال استعمال نہیں کیا گیا۔ لیکن یہ بات بلا مبالغہ کہی جاسکتی ہے کہ ان کے ناجائز استعمال کی اجارہ داری صرف اسلامی دنیا کی ہی نہیں رہی ہے جیسا کہ دوسری تہذیبوں کی تاریخ، یہاں تک کہ سیکولر مغرب کی تاریخ سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر کسی جمیعت کے لیے ایک مرتبہ مذہب کی مرکزی اہمیت ختم ہو جاتی ہے تو اپنے الٰہی ایمان اور عقیدے سے کہیں کم تر اور معمولی معاملات میں انسان اپنی فطرت سے مجبور ہو کر آپس میں لڑنے اور ایک دوسرے کی جان لینے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ ہر چند کہ جنگ مذہبی قانون کے تحت جائز کی گئی ہے لیکن اس کے باوجود اسلام نے اس کو طرح نہیں دی بلکہ جنگ کو اور اس کے حواقب اور نتائج کو محدود کرنے کی کوشش کی ہے۔ روایتی دنیا نے اسلام کی تاریخ اس کی توثیق کرتی

ہے۔ بہر حال مکمل جنگ کے تصور کو اور پوری کی پوری آبادیوں کو نیت و نابود کرنے کے دواج کو ایک ایسی تہذیب نے جنم نہیں دیا جس کے غالب مذہب تے جہاد کو مثبت انداز میں دیکھا اور برتا۔

اور زیادہ خارجی سطح پر اس کم تر جہاد کا اطلاق سماجی اور اقتصادی میدان پر بھی ہوتا ہے۔ اور یہ انسانی وجود کے خارجی ماحول میں عدل و انصاف کے مزید ادعا کی دلالت کرتا ہے۔ اس کا آغاز خود انسان کی ذات سے ہوتا ہے۔ اپنے حقوق اور اپنی شہرت کی حفاظت کرنا، اپنے اور اپنے خاندان کے ناموس اور اس کی عزت کا دفاع کرنا بذات خود ایک جہاد ہے اور ایک مذہبی فریضہ ہے۔ اسی طرح خاندان سے لے کر کل امت مسلمہ تک کے تمام سماجی رشتوں کو مضبوط کرنا بھی ایک مذہبی فریضہ ہے جس کی اہمیت پر شریعت نے کافی زور دیا ہے۔ قرآنی احکامات کے مطابق نہ کہ جدید سیکولر خیال کے لحاظ سے، سماجی انصاف حاصل کرنا ایک طرح سے انسانی معاشرے میں پھر سے توازن قائم کرنا ہے۔ (یعنی جہاد کرنا ہے) جیسا کہ تعمیری اقتصادی امور میں کیا جاتا ہے، بشرطیکہ جملہ عوام کی فلاح ہمیشہ نظر ہو اور مادی فلاح بذات خود ایک مقصد نہ بن جائے، نیز بشرطیکہ اس قرآنی آیت کو کہ ”تھارے لیے دوسری دنیا بہتر ہے اس دنیا سے“ ہمیشہ پیش نظر رکھا جائے۔ دونوں دنیاؤں میں مناسب تعلق کو فراموش کر دینا خود عدم توازن پیدا کرنے کا موجب ہوگا اور ایک طرح سے یہ جہاد محکوم ہوگا۔

جہاد کی وہ تمام ظاہری شکلیں نامکمل رہیں گی اور درحقیقت انسانوں کا خارجی وجود سے زیادہ بڑھ جائے گا اگر تکملہ کے طور پر عظیم تر یا باطنی جہاد نہ کیا گیا جسے لوگوں کو اپنے اندر مسلسل جاری رکھنا چاہیے کیوں کہ انسانی منصب کی شرافت نفس اس مستقل تناؤ میں ہے جو ان دوسلوں کے بیچ رہتا ہے۔ یعنی ”ہم بظاہر کیا ہیں“ اور ہم درحقیقت کیا ہیں“ اور اس میں بھی ہے کہ ہم دنیوی زندگی کے اس سارے سفر میں اپنی ذات سے اورا ہو جائیں تاکہ ہم وہ ہو سکیں جو ہم ہیں۔

روحانی نقطہ نظر سے اسلام کے تمام ارکان جہاد سے منسلک نظر آئیں گے۔ لا الہ الا اللہ اور محمد الرسول اللہ یہ شہادتیں جن کے ادا کرنے سے ایک شخص مشرف بہ اسلام ہو جاتا ہے، اسلامی تناظر میں دیکھی جانے والی اس صداقت کے بارے میں محض ایک سادہ بیان نہیں ہیں بلکہ اندرونی یعنی باطنی جہاد کی مشق کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ لا الہ الا اللہ کا پہلا حرت جب عربی رسم الخط میں لکھا جاتا ہے تو اس کی شکل ایک خمیدہ شمشیر کی سی ہوتی ہے جس کی مدد سے حقیقت اعلیٰ سے ساری دوئی کاٹ کر الگ کر دی جاتی ہے اور جو کچھ اپنے منظر میں مثبت ہے اسے اس حقیقت کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے۔ دوسری شہادت ایک دعویٰ ہے اس اعلیٰ حقیقت کی طرف سے ان تمام چیزوں کے بھرپور اور شان دار نزول کا جن سے کائنات اور انسان کی تخلیق ہوئی ہے۔ ان دونوں شہادتوں کو اسی مقدس زبان میں ادا کرنا جس میں وہ نازل ہوئیں باطنی جہاد کی مشق کرنا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس شعور و آگہی کو پیدا کرنا ہے کہ ہم کون ہیں، کہاں سے آئے ہیں اور ہماری آخری منزل اور مسکن کہاں ہے۔

روزانہ کی نمازیں جو اسلامی رسوم کی جان ہیں وہ بھی کبھی نہ ختم ہونے والا جہاد ہیں جو انسانی وجود کو ایک مسلسل نے اور نظم کے ساتھ قائم رکھتی ہیں جو کائنات کی لے سے ہم آہنگ ہوتی ہیں۔ پابندی اور خشوع و خضوع کے ساتھ نمازیں ادا کرنے میں ہماری قوت ارادی کو مستقل بروئے کار لانے کی ضرورت ہوتی ہے اور نسیاں، پر اگندگی اور کبروت کے خلاف ایک لاشتناہی کوشش اور جنگ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بذات خود ایک طرح کی روحانی جنگ ہے۔

اسی طرح رمضان کے روزے جن میں انسان باطنی پاکیزگی اور تزکیہ نفس کی اور خارجی دنیا کی ہوس اور طمع سے لائق کی زور پہن لیتا ہے اس کے لیے بھی ایک طرح کی ریاضت اور داخلی نظم کی ضرورت ہوتی ہے جو مجسمہ باطنی مقدس جنگ کے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح دنیاۓ اسلام کے مرکز مکہ مکرمہ

میں حج لمبی تیاری، کوشش اور اکثر صورتوں اور مشکلات کو برداشت کیے بغیر ممکن نہیں۔ اس کے لیے بڑی کوشش اور محنت درکار ہوتی ہے۔ اسی لیے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حج تمام جہادوں میں سب سے افضل جہاد ہے۔ اپنے محبوب کے گھر کی زیارت کرنے والے کو ایک روحانی مجاہدہ کرنا چاہیے جس کے مقصد کے آگے تمام قربانیاں اور مادی صورتیں بیچ اور بے معنی ہو جاتی ہیں۔ کیوں کہ حج بیت اللہ اس شخص کے لیے جو باطنی جہاد کر رہا ہے ایک ایسا موقع فراہم کرتا ہے جس میں اس گھر کے مالک سے ملاقات ہو سکتی ہے جو ایک دوسرے کعبے میں ملیں ہے جس کا نام دل ہے۔

اسی طرح زکوٰۃ ادا کرنا بھی جہاد کی ایک شکل ہے۔ اس میں اتنا ہی نہیں ہے کہ انسان اپنی دولت سے منہ موڑ لیتا ہے بلکہ انسان اپنی روح انسانی کی ہوسناکی اور طمع کے غلبے کو بھی نبرد آزما کرتا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف شکلوں میں زکوٰۃ ادا کرتے ہوئے وہ انسانی معاشرے میں معاشی انصاف کے قیام میں معاونت کرتا ہے۔ جو جہاد ارکان اسلام میں سے نہیں ہے پھر بھی یہ ایک طرح سے ہر رکن میں موجود رہتا ہے۔ روحانی نقطہ نظر سے انسان کی زندگی کے لیے لازمی ہے اور جو اس غور و فکر اور سکون و سلامتی کے منافی نہیں بلکہ معاون و تکمیلی ہے جو اس ذات واحد سے لو لگانے اور غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

روحانی زندگی میں کمال اور فضیلت کی حالتوں کو بھی اس باطنی جہاد کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ حضور الہی کی پاکیزگی میں سکون و سلامتی حاصل کرنے کی غرض سے دنیوی آلودگیوں اور آلائشوں سے پاک ہونے کے لیے بھی شدید جہاد درکار ہے کیوں کہ جہلوی روح کی جڑیں اس مادی دنیا میں اتنی گہرائی تک پیوست ہیں کہ خطاکار انسان اس دنیا کو غلطی سے حقیقت سمجھتا ہے۔ روح کی کہولت، مجہولیت اور لاعلمی اس کی فطرت ثانیہ اس لیے بن گئی ہیں کہ انسان یہ بھول گیا کہ وہ دراصل کون ہے۔ اس فطرت ثانیہ پر غالب آنا ایک مسلسل جہاد ہے۔ اپنے مرکز گزیر دھناتا

کے سبب خارجی طور پر اپنے کو ضائع کرنے سے روح کو باز رکھنا اور اسے واپس مرکز پر لانا جہاں ملکوتی سکون و سلامتی ہے اور وہ سدا حسن ہے جسے روح اس عالم کثرت میں تلاش کرنے کی سعی و انگاں کرتی ہے یہ بھی ایک باطنی جہاد ہے۔ سخت اور کٹھوردل کو گھٹلا کر محبت کا ایک سیل رواں بنا دینا جو عشق الہی کی بنا پر ساری خلوق کو اپنی آغوش میں لے لے یہ بھی باطنی طور پر منہمک چیز کو گھٹلانے یا حاصل کرنے کا ایک کیمیادی عمل ہے۔ ایک کام ہے۔ ایک باطنی جنگ ہے اس کے خلاف جو روح بن چکی ہے تاکہ روح کو بدل کر اس شکل میں لایا جائے جو وہ ”ہے“ اور اسی طرح قائم رہی ہے بشرطیکہ وہ اپنی فطرت سے آگاہ ہو جائے۔ آخر میں یہ جان لین کہ وہ ذات مطلق، مطلق ہے اور صرف نفس ہی بالآخر ”میں“ کر سکتا ہے، خوابِ نسیاں سے روح کو بیدار کرنے کا ایک جہاد عظمیٰ ہے اور اس کو اس قابل بنانے کا کہ اسے وہ اعلیٰ ترین عرفان حاصل ہو جائے جس کی خاطر اسے تخلیق کیا گیا۔ باطنی جہاد کو اگر روحانی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اسے پورے روحانی حمل کو سمجھنے کی کنجی سمجھنا چاہیے اور یہ اس وجود حقیقی کو حاصل کرنے کی راہ ہے جو سارے اسلامی پیغام کی روح ہے۔ کمال کی طرف اسلامی راہ اس عظیم تر جہاد کی رمزیت کی روشنی میں دیکھی جاسکتی ہے جس کی طرف رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دنیا میں اس راہ کے بانی ہیں خود اشارہ فرمایا تھا۔

اسی طرح وہ اصول زندگی جو ہماری مرضی کا لحاظ کیے بغیر ہمارے اندر کار فرما ہے اور اُس وقت تک رہے گا جب تک اس ذات کی رضا شامل ہے جس نے ہمیں پیدا کیا، جہاد کے ذریعے ہر سانس کے ساتھ ہمارے پورے جسم کو تقویت پہنچاتا ہے۔ اپنی شعوری زندگی کے ہر لمحے ہمیں جہاد کرنے کی جستجو چونی چاہیے جو نہ صرف ہمارے گرد و پیش کی دنیا میں توازن قائم کرے گا بلکہ اس حقیقت ربانی کے عرفان کا وسیلہ بھی بنے گا جو ہمارے شعور کا سرچشمہ ہے۔ ایک روحانی انسان کے لیے ہر سانس اس بات کی یاد دہانی کرتی ہے کہ وہ باطنی جہاد جاری رکھے تاکہ وہ تمام خواہشوں

سے بیدار نہ ہو جائے اور تا آنکہ اس کی دھڑکنوں کی لے میں اس ازلی مقدس نام کی بازگشت سنائی دینے لگے جس نام سے تمام چیزیں تخلیق ہوئیں اور جس کے وسیلے سے چیزیں اپنی اصل کی طرف مراجعت کرتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "انسان خوابیدہ ہے اور جیب وہ مرتا ہے تو بیدار ہوتا ہے۔" باطنی جہاد کے ذریعے روحانی انسان اس زندگی میں اس لیے مرتا ہے تاکہ وہ تمام خیال حقیقتوں کا سلسلہ ختم کر دے تاکہ وہ اس حسن کا دیدار کر سکے جس کے مقابلے میں ہر ذیہو حسن ایک دُھندلا عکس معلوم ہوتا ہے، تاکہ وہ امن و سلامتی حاصل کر لے جس کے سب ہی لوگ جو یا ہیں لیکن جسے دراصل اسی عمل کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔



جدید سائنس اور اس کے نقاد

ڈاکٹر نذیر احمد / ترجمہ: اسلم فرخی

سب سے پہلے مجھے اپنے پرانے دوستوں جناب حسن علی عبدالرحمن اور ڈاکٹر احمد محی الدین کا شکریہ ادا کرنا چاہیے کہ انھوں نے مجھے اور میرے اُن کاموں کو سراہا جو میں نے اپنی مختلف حیثیتوں میں سرانجام دیے تھے۔ جب ڈاکٹر محی الدین نے مجھ سے ابن خلدون پر اولین لیکچر دینے کو کہا تو میں نے اس پر خلوص دعوت کو بڑی مسرت کے ساتھ قبول کر لیا۔ کیوں کہ اس طرح مجھے پرانے دوستوں سے ملاقات کرنے اور اس یونیورسٹی کو دیکھنے کا بھی موقع مل رہا ہے جس نے گزشتہ چند برسوں کے درمیان قابل ذکر ترقی کی ہے۔ میں اس بات کو اپنے لیے بڑا اعزاز سمجھتا ہوں کہ اسلام کے عظیم دانشور ابن خلدون کے نام سے معزز کیے جانے والے لیکچروں کے سلسلے میں سب سے پہلے مجھ سے لیکچر دینے کو کہا گیا۔

اگرچہ ابن خلدون سائنس داں نہ تھے بلکہ مورخ تھے تاہم یہ بات اہم ہے کہ تقریباً چھ سو سال قبل یعنی استقرائی طریقے کے سائنسی بنیاد کی حیثیت سے فرض پانے سے بہت پہلے انھوں نے اس طریقے کو بڑی دانش مندی کے ساتھ تاریخی مسائل کی تیق کے لیے استعمال کیا اور اس طرح انھوں نے ان حالیہ روایات کا تجزیہ کیا جن کی رو سے یہودیوں کی ایک بڑی تعداد نے موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مصر سے ہجرت کی تھی۔ حضرت

موسىٰ علیہ السلام کے ساتھ آنے والے یہودیوں کی آمد سے جتنا وقت گزر گیا تھا اُسے اور اضافہ آبادی کی شرح کو اپنے تنقیدی تجزیے کی بنیاد قرار دیتے ہوئے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ یا تو جو تعداد عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے وہ بہت زیادہ ہے اور یا پھر یہ کہ مروجہ تعداد سے بہت زیادہ تعداد میں یہودی اول اول مصر پہنچے ہوں گے۔ اسی طرح انھوں نے اس کا عام طور پر تسلیم شدہ نظریے پر بھی اطلاق کیا کہ ماضی بعید میں انسان کا جسمانی ڈھانچہ موجودہ زمانے کے مقابلے میں بہت بڑا تھا۔ اس نظریے کی بنیاد اس عقیدے پر مبنی تھی کہ جب خدا نے آدم کو پیدا کیا تو اُن کا قد تقریباً ساٹھ گز تھا۔ ابن خلدون نے کہا کہ پرانے مقبروں کی کھدائی سے برآمد ہونے والی اشیاء اس نظریے کی کوئی شہادت پیش نہیں کرتیں۔ میں ابن خلدون کے استقرائی استدلال کی اور بھی کئی مثالیں دے سکتا ہوں۔ لیکن اس طرح میں اپنے لیکچر کے موضوع سے دور ہٹ جاؤں گا۔ تاہم میں یہ ضرور کہوں گا کہ ابن خلدون چونکہ سائنسی طریقے کے بانیوں میں سے تھے لہذا یہ انتہائی مناسب بات ہے کہ آپ نے اپنے لیکچروں کے سلسلے کو ان کے نام سے معنون کیا ہے۔

میں جس موضوع پر آج آپ سے گفتگو کرنا چاہتا ہوں وہ ہے "جدید سائنس اور اُس کے نقاد"

بنی نوع انسان کی تاریخ کا ایک سرسری جائزہ یہ بات ظاہر کرنے کے لیے کافی ہوگا کہ مختلف ادوار میں اور دُنیا کے مختلف حصوں میں بہت سی قوموں نے علم کی ترقی میں حصہ لیا ہے اور سائنس اس کا ایک جزو ہے۔ سلطنت روم کے زوال اور اختتام کے بعد علم کی مشعل مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی جنھوں نے تقریباً چار صدیوں تک اُسے روشن رکھا۔ سائنس کی خدمت کرنے کے بعد انھوں نے علم کی یہ مشعل یورپی اقوام کے حوالے کر دی جنھوں نے سائنس کی حدود کو اور زیادہ وسعت دی۔ ہم اپنے دور میں دیکھتے ہیں کہ سائنسی علوم کے درخت کی شاخیں مشرق اور مغرب میں ایک طرف امریکہ تک اور دوسری طرف روس، جاپان اور دوسرے ممالک تک پھیلی جلی گئی ہیں۔ علم کی تہسیر اور ارتقاء کے تاریخی

سلسلہ عمل کے نتیجے میں یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہو گئی ہے کہ مستقبل میں مسلم ممالک سمیت سرزمین مشرق میں ایک بار پھر سائنس کا بول بالا ہوگا۔

سائنسی ترقی کے خدو خال

صدیوں کے درمیان سائنسی ترقی کا حوالہ دینے سے میرا مقصد یہ ہے کہ مندرجہ ذیل نکات کو واضح کیا جائے۔

۱۔ سائنس چونکہ ایک بین الاقوامی سرگرمی کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہذا سائنسی ترقی کسی ایک قوم یا برادری کی اجارہ داری نہیں ہو سکتی

۲۔ سائنسی ترقی کے عمل میں مصروف ہر قوم نے اپنے اسلاف اور ہم عصروں کے حاصل کردہ نتائج سے استفادہ کیا ہے۔

۳۔ اگر کوئی قوم ماضی کے کسی دور یا کسی دوسری قوم کی سائنسی معلومات سے استفادہ کرے جو کہ ایک قدرتی عمل ہے تو اس میں کسی جرم، شرم یا کم تری کے احساس کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ بشرطیکہ ضروری اعتراضات کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

۴۔ سائنسی معلومات میں ایک دوسرے سے استفادہ کرنے کا یہ عمل ذرائع مواصلات کی تیز رفتاری ترقی اور سائنسی کتابوں اور رسالوں کی تعداد میں زبردست اضافے کے نتیجے میں روز بروز بڑھتا جا رہا ہے اور مستقبل میں اس میں مزید اضافے کا امکان ہے۔ ممکن ہے کہ آپ یہ سوچیں کہ یہ باتیں تو واضح صداقتوں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لیکن میں ان پر روشنی ڈالنے کا سبب بیان کر دوں گا۔

مسلم ممالک کے حالات

اندرونی خلفشار اور دیگر کمزوریوں کے نتیجے میں بعض مسلم ممالک اپنی سیاسی آزادی سے محروم ہو گئے تھے اور اس طرح معاشی ترقی کی پیش قدمیاں بھی رک گئی تھیں۔ زبردست جدوجہد کے بعد انھوں نے حال ہی میں آزادی حاصل کی ہے۔ دوسرے مسلم ممالک اپنی آزادی کو برقرار رکھنے کے باوجود معاشی ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئے تھے۔ تاہم اب سارے مسلم ممالک اس بات سے بخوبی واقف ہو گئے ہیں کہ اپنے انسانی اور مادی وسائل کے مکمل

ترین استعمال ہی سے عوام کا معیار زندگی بلند کرنے کی ضرورت ہے۔
 ان تمام مالک کو اس بات کا احساس ہو گیا ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی
 مدد کے بغیر یہ محنت طلب لیکن بنیادی کام تیز رفتاری اور کامیابی کے ساتھ سرانجام
 نہیں دیا جاسکتا۔ خواہ فصلوں کے بڑھانے کا مسئلہ ہو، معدنیات کے استعمال کا مسئلہ
 ہو، اشیائے صرف کی تیاری کا مسئلہ ہو، ذرائع مواصلات کے قیام کا مسئلہ ہو، یا بیماریوں
 کی روک تھام کرنے کا مسئلہ ہو، قومی تعمیر کی یہ تمام تر سرگرمیاں سائنسی اور ٹکنیکل معلومات
 کی متقاضی ہیں۔ لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی، ملکی دفاع اور قومی سلامتی کے لیے
 سائنس اور ٹکنالوجی کی ضرورت آج شاید ہمیشہ سے زیادہ ہے اور جو قوم بھی عہد جدید
 سائنس کو نظر انداز کرتی ہے وہ اپنے وجود کے لیے خطرہ مول لیتی ہے۔
 قدامت پسند عناصر کا رویہ

گزشتہ صدی کے اختتام پر جب سرسید احمد خاں اور اُن کے رفقاء نے برصغیر کے
 مسلمانوں پر علوم جدیدہ کے حصول کی ضرورت واضح کی اور اس چیز کو ترقی کے لیے ضروری
 قرار دیا تو ان کا منہ کھل اُڑا یا گیا، مخالفت کی گئی اور ان کو تنگ نظر اور قدامت پسند عناصر
 کی طرف سے دھمکیاں دی گئیں جنہیں شوری یا غیر شوری طور پر یہ اندیشہ تھا کہ جدید تعلیم
 کے پھیلاؤ کے نتیجے میں جس سے وہ خود بے بہرہ تھے، عوام پر ان کی گرفت ڈھیلی پڑ جائے گی
 اور اُن کا غلبہ کم ہو جائے گا۔ ان کی پیش بینی کے فقدان اور قدامت پسندانہ نظریات نے
 لاکھوں انسانوں کو جدید تعلیم سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھا۔ اور یہی چیز برصغیر میں آباد دوسرے
 فرقوں کے مقابلے میں ہمارے فرقے کی معاشی اور تعلیمی پس ماندگی کی خاص طور پر فتنے دار ہوئی۔
 سائنس کی پوشیدہ مخالفت

جدید دور میں سائنس کی کھلے عام مخالفت بڑی حد تک ختم ہو چکی ہے۔ لیکن مخالفت
 کی ایک نئی صورت نکل آئی ہے جو منظر فریب، پرکار اور پوشیدہ ہے۔ یہ وضاحت
 کی بجائے بریشان خیالی کو جنم دیتی ہے اور شکوک پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے اور

ان کا حل پیش نہیں کرتی۔ یہ حب الوطنی اور قوم پرستی وغیرہ کی بنیاد پر جذباتیت سے کام لیتی ہے اور اپنے اغراض و مقاصد کو بھیلانے کے لیے تشکیک کو ایک پردے کے طور پر استعمال کرتی ہے۔ سب سے حیرت ناک بات یہ ہے کہ سائنس کی یہ بھی ہوئی مخالفت اکثر اوقات ایسے لوگوں کی جانب سے ہوتی ہے جن کے ناموں کے ساتھ ساتھ بڑے بڑے القاب و آداب لگے ہوتے ہیں۔ ان کے عہدوں کا حوالہ ہوتا ہے یا ان ڈگریوں کا حوالہ ہوتا ہے جو انہوں نے غیر سائنسی مضامین میں حاصل کی ہیں۔ لہذا یہ بات خطرناک ہے خاص طور سے اُس وقت جبکہ حالات کے تحت مجبور ہو کر مسلمانوں نے سائنس کے مطالعے کی طرف توجہ کی ہے۔ ان کی توجہ کو ہٹانے اور ان کی کوششوں میں رکاوٹیں پیدا کرنے کا مطلب صاف طور سے یہی ہوگا کہ وہ ان دیگر ترقی پذیر قوموں سے بہت پیچھے رہ جائیں گے جو اپنی زیادہ تر توجہ اور وسائل کو سائنسی ترقی کے لیے وقف کر رہے ہیں۔

سائنس کی مذکورہ بالا چھپی ہوئی مخالفت عام طور پر درج ذیل شکلوں میں سے کوئی شکل اختیار کرتی ہے۔

سائنس نے ایٹم اور مائیکروجن ہم جیسی ایجادوں کے ذریعے انسان کی تباہ کن قوتوں میں زبردست اضافہ کر دیا ہے۔ سائنسی علوم میں مزید اضافہ بنی نوع انسان اور تہذیب کو خطرے میں ڈال دے گا۔

سائنسی نظریات میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ سائنسی علوم میں کوئی استعلا جی کہ استکام تک نہیں پایا جاتا جس کو انسان اپنے عقیدے پر منطبق کر سکے۔ سائنس کی حدیں بہت مختصر ہیں۔ سائنس صرف قدرتی مظاہر کی تشریح کر سکتی ہے اور وہ بھی مجزوی طور پر۔ لیکن دنیا کے مافوق الفطرت غیر مادی اور غیر واضح پہلوؤں کی کوئی تشریح نہیں کر سکتی۔

بہت زیادہ سائنس کسی بھی قوم کے لیے بہتر نہیں ہے۔ خاص طور سے مسلمانوں کے لیے جو کہ روحانی ورثے کے مالک ہیں کیوں کہ اس طرح اُن کا نقطہ نظر مادیت کی طرف راغب ہو جائے گا۔

جدید سائنس کا منفی کردار

آئیے اب ہم سب سے پہلے تنقید کے اس نظریے پر گفتگو کریں کہ جدید سائنس کا کردار منفی ہے اور ہمارے فلسفہ زندگی کے لیے خطرناک ہے۔ اس قسم کی نکتہ چینی کی ایک واضح مثال اس مضمون میں ملتی ہے جو حال ہی میں ایک ممتاز انگریزی روزنامے میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کے مصنف ڈاکٹر رفیع الدین نے مضمون کی ابتدا اس مغرضے سے کی ہے کہ "سائنس کا اشتراکی نظریہ مغرب کی عیسائی دنیا کے فلسفہ سائنس سے مختلف ہے اور یہ کہ اسلامی فلسفہ سائنس ان دونوں سے مختلف ہے اور صرف یہی حق پر ہے۔" وہ اس بات کی تشریح کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ اشتراکی فلسفہ سائنس یا عیسائی فلسفہ سائنس سے آخر ان کی مراد کیا ہے۔ بلکہ وہ دونوں کو غلط قرار دے دیتے ہیں اور ان کو مالک میں پڑھائی جانے والی سائنس کی مذمت کرتے ہیں جس کی بنیاد ان کے خیال میں مذکورہ فلسفوں پر ہے۔ وہ اعلان کرتے ہیں کہ قوم کی زندگی کے نصب العین کا تعین اس فلسفہ سائنس کے ذریعے ہوتا ہے جسے قوم شعوری یا غیر شعوری طور پر ان سائنسی علوم کے ذریعے اپناتی ہے جن کی تدریس اس کی یونیورسٹیوں میں ہوتی ہے۔ وہ ہمیں خبردار کرتے ہیں کہ چونکہ اس وقت ہم اپنی یونیورسٹیوں میں اس سائنس کی تعلیم دے رہے ہیں جو ہم نے مغربی دنیا سے مستعار لی ہے تو ہم نہ صرف نظریہ اور عمل دونوں میں اپنی زندگی کے نصب العین کی صورت مسخ کر رہے ہیں بلکہ ہم نادانستہ طور پر اس زبردست غیر محسوس کوشش میں حصہ لے رہے ہیں جس کا مقصد اعلیٰ سائنسی سطحوں کی ترقی کو روکنا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ بقول ان کے اس خطرے کے سدباب کا واحد راستہ یہی ہے کہ "ایک مثالی اسلامی یونیورسٹی قائم کی جائے جس کے لیے سائنسی موضوعات کی تمام جماعتوں کی درسی کتابیں اسلامی فلسفہ سائنس کے نقطہ نظر سے دوبارہ لکھی جائیں۔" وہ اپنے منصوبے کے مطابق محض ایک یونیورسٹی پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ جہاں تک سائنس کی تعلیم کا تعلق ہے دوسری یونیورسٹیوں کو اس یونیورسٹی کی پیروی کرنی چاہیے۔

نظر فریب طریقہ

تنقیدی صلاحیت رکھنے والے قاری کو مندرجہ بالا اقتباس میں وہ نظر فریب طریقہ ضرور نظر آئے گا جس کے تحت مذہب اور قومیت کے نام پر ہمارے تعلیمی اداروں میں سائنس کے خلاف جذبات ابھارنے کی کوشش کی گئی ہے اور جس کے نتیجے میں لازماً ہماری ترقی کی رفتار سست پڑ جائے گی۔ اس مضمون میں جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اب ہم ان کا تجزیہ کریں گے اور ان غلط بیانیوں اور مفروضات کو بے نقاب کریں گے جن کو بنیاد بنا کر انتہائی نظر فریب طریقے سے جذبات کو برا بھلا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ صاحب مضمون نے اس بات کی تشریح کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ اشتراکی فلسفہ سائنس عیسائی فلسفہ سائنس اور اسلامی فلسفہ سائنس سے ان کی مراد کیا ہے اور ان میں آپس میں کیا اختلافات ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ سماجی اور معاشی میدان میں اشتراکی ممالک ایک مختلف نظام یعنی مارکسی نظام کی پیروی کرتے ہیں جس کے تحت ساری پیداوار کے سارے وسائل ریاست کی ملکیت ہوتے ہیں اور وہی انھیں استعمال میں لاتی ہے۔ نفع کمانے کی بنیاد پر ذاتی ملکیت کی اجازت نہیں ہوتی۔ لیکن اس چیز کو ایک فلسفہ سائنس قرار دینا ناواقفیت یا سائنس کی صورت کو سمجھنے کی کمی کی بجھی ہوئی خواہش کی غمازی کرتی ہے۔ اسی طرح مغربی ممالک سماجی معاشی نظام کو جس کے تحت وسائل پیداوار کی ذاتی ملکیت اور قواعد و ضوابط کے تحت آزاد کاروبار کی اجازت ہوتی ہے، ایک فلسفہ سائنس قرار نہیں دیا جاسکتا، تاوقتیکہ لفظ 'سائنس' کو صرف معاشیات کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔

اس سلسلے میں یہ بات خاص طور سے نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ ہمارے ملک کے بعض حلقوں میں لفظ 'فلسفہ' کو کچھ غیر ذمے دارانہ معنی میں استعمال کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے، جو اس کے عام طور سے تسلیم شدہ مفہوم سے بالکل جدا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شاعر زندگی کے نیم تاریک پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے تو

اس کے فلسفہ و غم کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں یا اگر کوئی ادیب ازدواجی رشتوں پر بحث کرتا ہے تو اس کے فلسفہ ازدواج کی باتیں ہوتی ہیں۔ آج کل کم از کم پڑھے لکھے حلقوں میں لفظ فلسفہ اس قسم کے محدود مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا۔

فلسفہ دینیات اور سائنس کا فرق

جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے سائنس دینیات سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ یہ عقائد کو نظر انداز کرتی ہے اور بنیادی طور پر عقیدے کے مقابلے میں اندازے سے بحث کرتی ہے۔ فلسفے اور سائنس میں بھی فرق ہے کیوں کہ سائنس کی بنیاد طے شدہ حقائق پر ہوتی ہے اور فلسفے میں تحقیق کا میدان ایسا ہو سکتا ہے جہاں کسی بھی قسم کے حقائق موجود نہ ہوں۔ ماضی میں جب کہ سائنس کو اس کی موجودہ حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی تو فلسفہ سارے میدانوں پر حاوی تھا۔ لیکن جیسے جیسے طے شدہ حقائق کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا اور قابل توثیق کلیات (Hypothesis) کی تشکیل ممکن ہوتی گئی۔ سائنس کا رشتہ مابعد الطبیعیاتی اندازوں سے ٹوٹا گیا اور سائنس کے اپنے مقاصد اور راہ عمل کا سلسلہ شروع ہوا۔ فلسفے کی شاخیں مثلاً مابعد الطبیعیات، منطقی اصول و منہجیات (Epistemology) وغیرہ سائنس کی شاخوں مثلاً طبیعیات، کیمیا، حیاتیات، ارضیات و ہندسہ اپنے نفس (Scope) مضمون کے اعتبار سے ممتاز اور اپنے طریقوں کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ جو لوگ فلسفہ سائنس کے بارے میں اپنی جودت طبع کے جوہر دکھاتے ہیں، انھیں چاہیے کہ پہلے ان اختلافات اور امتیازات کو سمجھیں۔

فلسفے اور سائنس کا تعلق

دوسری بات یہ ہے کہ جہاں تک جدید سائنس اور فلسفے کے مابین رشتے کا تعلق ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مضمون کے مصنف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان دونوں میں گریا باپ بیٹے کا رشتہ ہے۔ ان کے کہنے کے مطابق اکثر اکی ممالک اور مغربی

مالک دونوں جگہوں کے لوگ پہلے اپنے فلسفے کی تشکیل کرتے ہیں اور اس کے بعد اس پر اپنی سائنس کی بنیاد رکھتے ہیں۔ میری اس بات کی تصدیق صاحب مضمون کے ایک اور بیان سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ کہتے ہیں "اس کا (سائنس دان کا) غلط نصب العین اس کے تحقیقاتی کام کے نتائج کو بدل دیتا ہے اور ان کی صورت کو مسخ کر دیتا ہے، سب سے زیادہ اُس وقت جب کہ اس کی تحقیق کے مواد کا تعلق عالم انسانی سے ہوتا ہے۔" دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایک ہی جملے میں صاحب مضمون نے سائنس دانوں پر ان کی ذاتی حیثیت میں یہ الزام لگایا ہے کہ وہ اپنے تحقیقی کام کے نتائج کو بدل دیتے ہیں اور ان کی صورت کو مسخ کر دیتے ہیں اور اجتماعی حیثیت میں یہ الزام عاید کیا ہے کہ وہ دنیا کو دھوکا دینے کی زبردست سازش میں ایک دوسرے کی بد اعمالیوں کی طرف سے دانستہ چشم پوشی کرتے ہیں۔ ہر وہ شخص جو جدید سائنس کی تکنیک اور ترقی کے بارے میں ابتدائی معلومات بھی رکھتا ہے، اچھی طرح جانتا ہے کہ بات یہ نہیں ہے۔ آج فلسفہ اپنی فکر کو سائنس پر مسلط نہیں کرتا اور صرف وہی لوگ جو جدید سائنس کی فطرت سے ناواقف ہیں ایسا مضحکہ خیز بیان دیتے ہیں کہ سائنس کی "بنیاد" فلسفیانہ اندازوں پر ہے۔ میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان لوگوں کو جن کا کوئی معقول سائنسی پس منظر نہیں ہے اور جو سائنس کے بارے میں سب کچھ لکھنا چاہتے ہیں کم از کم اتنی زحمت ضرور کرنا چاہیے کہ وہ سائنس کے ابتدائی اصولوں سے واقفیت حاصل کر لیں تاکہ ان کی ناواقفیت کا برلا اظہار نہ ہو اور وہ عوام کو گمراہ نہ کر سکیں۔

سائنس کا مضر اثر

اس غلط نظریے کی تردید کرنے کے بعد کہ جدید سائنس فلسفے کے ایک اجنبی نظام کی کینز ہے، میں اب سائنس کے مخالفین کے لگائے ہوئے اس الزام کا جائزہ لوں گا کہ مغرب کی مستعار لی ہوئی یہ سائنس "ہماری زندگی کے نصب العین کو تباہ کر رہی ہے" میں اس طریق علاج کا بھی جائزہ لوں گا جو یہ مخالفین اس خطرے کے خلاف تجویز کرتے ہیں

اس ضمن میں لفظ ”مستعار“ قابل غور ہے۔ مغربی ممالک کے خلافت موجودہ سامراج دشمن جذبات سے کھیلنے کے علاوہ اس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ جدید سائنس ہمارے لیے بالکل اجنبی یا غیر ملکی شے کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق مغربی ممالک سے ہے۔ میں اس طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ سائنس انتہائی بین الاقوامی سرگرمی ہے جس کا تعلق سائے بنی نوع انسان سے ہے اور ایک قوم کے اپنے ہم عصر یا ماضی کی کسی دوسری قوم کے سائنسی علوم سے استفادہ کرنے کو ”قرض لینا“ نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے کسی قوم کو شرمندگی اٹھانا پڑے اور اُسے ذہنی کمزری کا احساس ہو۔ جہاں تک موجودہ سائنس کے تخریبی اثر کا تعلق ہے یہ الزام ایسی ایک بھی مثال پیش کیے بغیر عائد کیا جاتا ہے جس سے واضح ہو سکے کہ آخر سائنس یہ خرابی ”کس طرح پیدا کرتی ہے۔ اس الزام کو سن کر وہ الزام یاد آ جاتا ہے جو امتیاز کے باشندوں نے دنیا کے عظیم مفکر سقراط پر لگایا تھا اور اسے موت کی سزا دے کر دائمی ذلت مول لی تھی۔ کم از کم سقراط کو تو کھلم کھلا زہر دیا گیا تھا اور اس کی موت فوری ہوئی تھی۔ زہر نے آہستہ آہستہ اور پوشیدہ طور پر اسے ہلاک نہیں کیا تھا۔

اس بے بنیاد الزام کا جو علاج تجویز کیا گیا ہے وہ اور بھی زیادہ حیران کن ہے۔ واقعی یہ اس قدر حیران کن ہے کہ اس کو بیان کرنے کے لیے الفاظ نہیں ملتے۔ اس بات کا مطلب بالکل صاف صاف یہ ہے کہ ہر جماعت کے لیے تمام سائنسی موضوعات کی درسی کتابیں ”اسلامی فلسفہ سائنس کے نقطہ نظر سے دوبارہ لکھی جائیں“ اس حقیقت سے قطع نظر کہ فاضل ڈاکٹر صاحب نے اس طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ ”اسلامی فلسفہ سائنس“ سے اُن کی مراد کیا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کام کیسے ہوگا اور اسے کون انجام دے گا۔ مثال کے طور پر سائنس کے ایک مضمون طبیعیات کو بیچے جو اسکول سے لے کر یونیورسٹی تک تمام جماعتوں میں پڑھایا جاتا ہے۔ اب اس کے ایسے ترقی یافتہ نتیجے کے موضوعات پر نظر ڈالیے جیسے :

”ثقل نوعی، پیش پیمانی، حرارت نوعی، حرکیات، انعکاس، الخطا، تداخل، تقطیب، انکسار نور، تجاذب، سادہ ہم آہنگی اور دوسری نوع کی حرکات، مکونین اقسام برق“

برقی مقناطیسی لہروں کی اشاعت 'نظریۂ اضافیت' تباہ کاری اور جوہری اشتقاق آپیش جوہری تقابل کو اتم نظریہ، کیا ان موضوعات پر لکھی جانے والی کتابیں اسلامی فلسفہ سائنس کے نقطہ نظر سے آج کی موجودہ کتابوں سے مختلف ہوں گی۔ اگر ایسا ہے تو پھر انہیں کون لکھے گا۔ وہ لوگ جو باقاعدہ اس سلسلے میں تربیت یافتہ ہیں یا کچھ نئی قسم کے سائنس دان جو ہر چیز کو ایک خصوصی نقطہ نظر سے دیکھیں گے۔ مقرر الذکر صورت میں ہمارے نئی قسم کے سائنس دانوں اور باقی دنیا کے سائنس دانوں میں کیا قدر مشترک رہ جائے گی۔ سائنسی معلومات کے تبادلے کے مکمل یا جزوی طور پر رک جانے سے ہم ساری دنیا سے کٹ کر رہ جائیں گے۔ اور یہ کسی بھی ملک میں سائنس کے فروغ کے لیے بدترین چیز ہوگی۔

علم کی شاخ کا دائرہ

اس مفروضے کو تقویت دینے کی غرض سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ "تمام سائنسی کتابوں کو دوبارہ لکھنے" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس قدر تفصیلات میں جایا جائے بلکہ مقصد یہ ہے کہ جدید سائنس کے ان نظریات سے گریز کیا جائے۔ انہیں متحول بنایا جائے یا درست کیا جائے جو عام طور سے مذہبی عقائد کے خلاف ہیں اور اسی کے ساتھ ان سائنسی نظریات کو زیادہ شد و مد کے ساتھ پیش کیا جائے جو مذہبی عقائد سے میل کھاتے ہوں۔ اس مشکوک طریق کار میں دانش ورانہ سالمیت کی جو کمی ہے اس سے قطع نظر میں اس طرف اشارہ کر دوں گا کہ اس بات کے کافی تاریخی شواہد موجود ہیں کہ اس قسم کا طریق کار ماضی میں کبھی کامیاب نہیں ہوا اور یہ میرا پختہ یقین ہے کہ مستقبل میں بھی یہ طریق کار کامیاب نہایت نہیں ہوگا۔ علم کی دوسری شاخوں اور سائنس کے مابین موجود تضادم کو دور کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ دینیات سمیت علم کی ہر شاخ کو اپنے مناصب اور حسابائز دائرے تک محدود رکھنا چاہیے اور وقار یا سرپرستی کی خاطر علم کی ان دوسری شاخوں پر دست اندازی نہیں کرنا چاہیے جن کے بارے میں گفتگو کرنے کا سب سے زیادہ حق ان ماہر خواتین و حضرات کو پہنچتا ہے جنہوں نے مطالعے اور تحقیق میں عمریں گزار دی ہیں۔

سائنس کی تباہ کن قوت

میں اب ایک اور قسم کے الزام کا جائزہ لوں گا جو سائنس کے مخالفین کھلے عام یا پوشیدہ طور پر عائد کرتے ہیں۔ اس الزام کے ذریعے سے داویا بجاٹی جاتی ہے کہ سائنس نے انسان کے ہاتھ میں ڈائنامائٹ، زہر ملی گیس، ایٹم اور ہائیڈروجن بم جیسی چیزیں دے دی ہیں جن کی مدد سے سیکڑوں، ہزاروں بلکہ کروڑوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اُتارا جاسکتا ہے اور پھلتی پھولتی تہذیبوں کو تباہ کیا جاسکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات نیک میتی کے ساتھ کہی جاتی ہے۔ رجعت پسند عناصر کو اس بات کی کوئی فکر نہیں کہ مسلم ممالک میں سائنس کے غلات اس قسم کا پروپیگنڈہ سائنسی ترقی کو روک سکتا ہے۔

اگر الزام لگانے والے لوگوں کا نقطہ نظر معروضی اور تجزیہ دہانت دارانہ ہوتا تو وہ ان عظیم نعمتوں کا ذکر بھی کرتے جو روک تھام کرنے والی اور صحت بخش دواؤں کی صورت میں بنی نوع انسان کو حاصل ہوئی ہیں۔ وہ بھاپ، ڈیزل اور جٹ انجن، بجلی کی ٹبری اور ڈائنامو، ٹیلی وژن اور رادیس اور ریڈیو اور ٹیلی فون وغیرہ جیسی سائنسی اور ٹیکنالوجی کی اہم ایجادات کا ذکر کرتے۔ انھیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ آج سائنس اور ٹیکنالوجی کی مدد سے ایک کسان اتنا غلہ اگا سکتا ہے جو دس آدمیوں کے لیے کافی ہو، یہ ایسی بات ہے جو ماضی میں کبھی نہیں ہوئی تھی۔ ایک صنعتی مزدور اپنے بہت سے ہم وطنوں کی اشیائے صرف کی ضرورت کو پورا کر سکتا ہے لیکن ہمیں سائنس کے مخالفین کی زبان سے سائنس کی ان تمام نعمتوں کے بارے میں ایک لفظ بھی سنائی نہیں دیتا۔ اگرچہ وہ بذات خود ان تمام نعمتوں سے فائدہ اٹھاتے ہوں گے۔

حقیقت حال یہ ہے کہ سائنس نے یہ آلات انسان کے حوالے کر دیے ہیں اور یہ فیصلہ کرنا انسان کا کام ہے کہ وہ ان چیزوں کو نیک مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے یا برے مقاصد کے لیے۔ اگر وہ برے مقاصد کے لیے ان کا استعمال کرنا پسند کرتا ہے تو اس سلسلے میں وہ سائنس کو مورد الزام قرار نہیں دے سکتا۔ یہ ممکن ہے کہ انسان کی اخلاقی

فطرت کی ترقی قدرتی وسائل پر اس کے کنٹرول کی ترقی سے ہم آہنگ نہ ہو پائی ہو جس کے نتیجے میں وہ قدرتی وسائل کو اکثر و بیشتر تعمیری مقاصد کے بجائے تخریبی مقاصد کے لیے ہتھمال کرنے پر زیادہ راغب رہا ہو۔ اگر صورت حال یہ ہے تو اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ اٹھتے بیٹھتے سائنس کی مذمت کی جائے بلکہ علاج یہ ہے کہ نئی نوع انسان کی اخلاقی ترقی پر توجہ دی جائے۔ حقیقی اخلاقیات کی تبلیغ کی جائے اور اس پر عمل پیرا ہوا جائے اور امن اور ترقی وغیرہ پر زور دیا جائے۔

بدلتے ہوئے سائنسی نظریات

میں اب اس تیسرے الزام کا جائزہ لوں گا جو جدید سائنس کے مخالفین مائد کرتے ہیں، وہ الزام یہ ہے کہ سائنسی نظریات میں متواتر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور اکثر انہیں مسترد بھی کر دیا جاتا ہے لہذا یہ بات مناسب نہیں ہوگی کہ سائنسی نظریات کو عقیدے کی بنیاد بنایا جائے۔ الزام لگانے والے حضرات اُن بدلتے ہوئے تصورات کا ان نظریات سے مقابلہ کرتے ہیں جو صدیوں بلکہ ہزاروں برس تک جاری و ساری رہے، یا علوم کی دیگر شاخوں کے ایسے تصورات سے مقابلہ کرتے ہیں جن کی شکل کو دائمی سمجھا جاتا ہے۔ یہ حضرات بڑی ہوشیاری کے ساتھ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ آج کے سائنسی نظریات کل یا اس کے بعد بھی صحیح سمجھے جائیں گے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسے تصورات کو اپنے عقائد کی بنیاد بنانا پسند کریں گے جو دائمی حیثیت کے مالک ہوں یا کم از کم جن کے استحکام کی ضمانت موجود ہو۔ یہ لوگ اپنے نقطہ نظر کے اعتبار سے قدامت پسند ہیں اپنی دانست میں جسے مستحکم سمجھتے ہیں اسی سے چپکے ہوئے ہیں اور نئے علوم میں اضافے کے باوجود اس میں تبدیلی کرنے کی جرات نہیں کرتے۔

ذہنی پس ماندگی کے علاوہ ایک دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ جدید سائنس کی تیزی سے پھیلتی ہوئی حدود کو نہیں دیکھ سکتے اور نہ وہ اس کے طریق کار اور تکنیک کو پورے طور پر سمجھتے ہیں۔ انہیں نہیں معلوم کہ موجودہ صدی میں سائنسی سرگرمی میں مصروف انسانوں کی

تعداد تمام سابقہ صدیوں کے سارے سائنس دانوں کی مجموعی تعداد سے بھی زیادہ ہے۔ نہ وہ اس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ اس صدی میں ہونے والی ایجادیں سابقہ صدیوں کی سائنسی ایجادات سے بہت زیادہ ہیں۔ سائنس کے میدان میں نظریوں کی بنیاد مشاہدات اور تجربات پر ہوتی ہے نہ یہ کہ تصور کی زیرنگوں پر۔ چنانچہ جیسے جیسے نئے حقائق سامنے آتے جاتے ہیں یہ بات ضروری ہوتی جاتی ہے کہ اس وقت کے موجودہ نظریے اگر نئے دریافت شدہ حقائق سے پورے طور سے مطابقت نہیں رکھتے تو ان میں تبدیلی کر دی جائے یا انہیں مسترد کر دیا جائے۔

عہد جدید کی سائنس کی ایک انتہائی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نقطہ نظر کی سختی کی بجائے لچک پائی جاتی ہے جب کہ قدیم علوم کی بعض شکلوں میں نقطہ نظر کی سختی ایک خصوصیت کی حیثیت رکھتی ہے۔ ایک سائنس دان کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے ذہن کے دریچوں کو ہمیشہ وا رکھے۔ نئے خیالات پر غور و فکر کرنے کے لیے ہمیشہ تیار رہے خواہ اس کے نتیجے میں اس کے اپنے محبوب تصورات کو زک ہی کیوں نہ پہنچتی ہو۔ سائنس میں ایسے آدمی کے لیے کوئی جگہ نہیں جس کے ذہن کے درپچے بند ہوں یا جس کا ذہن اپنے پہلے سے طے شدہ تصورات کی خاطر حقائق کو ٹوڑے مڑے یا کسی سادگی یا موجودہ پسند پر بھروسہ کر کے انہیں تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ رویے کی یہ لچک جو سائنس کے نظریات میں تبدیلی کی اجازت دیتی ہے اور ضرورت پڑنے پر انہیں مسترد کر دیتی ہے، قوت کا ایک وسیلہ ہے۔ یہ کمزوری کا پہلو نہیں ہے جیسا کہ اکثر اوقات بعض وہ لوگ خیال کرتے ہیں جو جدید سائنس کے طریق کار سے واقف نہیں ہیں اور گزرے ہوئے زمانے کے فرسودہ معیار کے مطابق جدید سائنس کی کارکردگی جانچنے کی خواہش رکھتے ہیں۔

سائنس کی حدود

میں اب ایک اور پوشیدہ نوعیت کے اعتراض کا جائزہ لوں گا جو ہر لاکھ مخالفوں کی جانب سے جدید سائنس پر عائد کیا جاتا ہے۔ اس الزام کے تحت یہ بات

کہی جاتی ہے کہ سائنس صرف کائنات کے مادی پہلو اور مظاہر قدرت سے بحث کر سکتی ہے اور اس کے پاس دنیا کے غیر مادی مافوق الفطرت اور عجیبہ پہلوؤں کی کوئی تشریح نہیں ہے۔ یہ معترضین اکثر اوقات بڑی شد و مد کے ساتھ ہیمیلٹ کے مشہور الفاظ کا حوالہ دیتے ہیں ”ہوریشیو“ ہمارا فلسفہ جتنی چیزوں کے بارے میں سوچ سکتا ہے، آسان اور زمین پر اس سے بہت زیادہ چیزیں موجود ہیں۔“ یہ حضرات کائنات کی لامحدود وسعت کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ بہت سی مافوق الفطرت داستانوں اور واقعات کا حوالہ دیتے ہیں جو صدیوں سے چلی آرہی ہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسانی دماغ کو قدرت کے اسرار و رموز کا انکشاف کرنے سے پہلے خود اپنے اسرار و رموز سمجھنا چاہیے۔ اس کے بعد وہ سوال کرتے ہیں، بھلا کس طرح امید کی جاسکتی ہے کہ سائنس ان تمام خارجی اور داخلی حد بندیوں کے ساتھ انسانی تجسس کی تشفی کر سکیں گے۔

یہ بات بالکل درست ہے کہ سائنس کی اپنی حدود ہیں اور زیادہ اہم بات یہ ہے کہ سائنس اپنی حد بندیوں سے آگاہ بھی ہے۔ سائنس یہ دعویٰ نہیں کرتی کہ وہ اس موقع میں ہے کہ ہر چیز کی تشریح کر سکے، اگرچہ وہ یہ ضرور کہتی ہے کہ سائنسی طریقے کی مدد سے جن جن چیزوں کی ذہانت آمیز تشریح ممکن ہے، ان کی تعداد میں روزانہ اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔

سائنس کا دعویٰ ہے کہ مطالعے اور انداز کے بہت سے میدان ایسے ہیں جو اس کی مناسب دسترس سے باہر ہیں، اگرچہ سائنس ان میدانوں کے ماہرین کو دعوت دیتی ہے کہ وہ سائنسی طریق کار کا گہری نظر سے مطالعہ کریں اور خود تہہ چلائیں کہ وہ اپنے علوم کی شاخوں کو فروغ دینے کے لیے اس طریق کار کو مفید طریقے سے استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں۔ مثال کے طور پر معاشیات اور نفسیات کے ساتھ یہی معاملہ ہے۔ سائنس علوم کی تمام دوسری شاخوں کے ممتاز نایندوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ حقیقت پسندانہ اور غیر جذباتی طور پر جہالت کی تاریکی اور اہل م پرستی کے مرض کو دور کرنے کے لیے اس کے ساتھ تعاون کریں۔

سائنس اس بات کی حمایت نہیں کرتی کہ علم کی کوئی شاخ قدیم روایتوں کا سہارا لے کر یا کسی روایتی اختیار کی بنیاد پر علم کی دوسری شاخ کے دائرے میں دست اندازی کرے اور نہ سائنس اس تصور کو تسلیم کرتی ہے کہ علم کی کسی شاخ کو کسی دوسری شاخ پر از خود برتری حاصل ہے۔ سائنس محض علم یا ذاتی روحانی تجربے کے باوجود اس سے انکار نہیں کرتی، لیکن سائنس یہ بات کہتی ہے کہ عام انسانوں کے لیے ترقی کا زیادہ بڑا وسیلہ اور آلہ وہ علم ہے جس کا کسی ایک شخص کی ذات سے تعلق نہیں ہوتا، جس کو ایک شخص سے دوسرے تک پہنچایا جاسکتا ہے اور جس کا مظاہرہ بھی کیا جاسکتا ہے۔

بہت زیادہ سائنس

جدید سائنس کے خلاف آخری پوشیدہ اعتراض جو مسلم ممالک میں اس کے مخالفین کی جانب سے کیا جاتا ہے اور بھی زیادہ پرکار ہے، کیوں کہ یہ انانیت کو ہوا دیتا ہے۔ یہ لوگ بڑی ہوشیاری کے ساتھ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بڑی قوموں کے مقابلے میں جو اپنے نقطہ نظر سے مادہ پرست واقع ہوئی ہیں، مسلمانوں کے پاس اپنا ایک روحانی ورثہ ہے۔ اور چونکہ سائنس کا تعلق زیادہ تر مادی دنیا سے ہے، اس لیے بہت زیادہ سائنس کسی بھی قوم کے لیے خاص طور پر مسلمانوں کے لیے اچھی نہیں ہے کیوں کہ اس طرح ان کے روحانی نقطہ نظر میں "خرابی" پیدا ہو سکتی ہے۔ قبل اس کے کہ میں یہ بحث کروں کہ مسلمانوں کے لیے بہت زیادہ سائنس اچھی ہے یا نہیں، ہمیں یہ سوال دریافت کرنا چاہیے اور ان کا جواب دینا چاہیے کہ روحانی ورثے سے کیا مراد ہے اور سائنس کے کتنے مطالبے کو "بہت زیادہ" قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگر مادی نقطہ نظر کا یہ مطلب ہے کہ مادے کی دنیا کو اس لیے سمجھا جائے تاکہ اسے انسان کی خدمت کے لیے استعمال کیا جائے۔ یعنی بھاپ اور بجلی، ایٹمی طاقت، کیمیاوی رد عمل اور مرکبات، پودوں کی دیکھ بھال اور پیداوار وغیرہ۔ تو یہ بات اسلامی روح کے منافی

نہیں ہو سکتی کیوں کہ قرآن کہتا ہے ”زمین میں جو کچھ ہے“ وہ سب کچھ تمہاری خدمت کے لیے ہے“ ہم ان مادی وسائل اور ان میں چھپی ہوئی قوتوں کو ان کی نوعیت حدود اور کثرت معلوم کیے بغیر استعمال نہیں کر سکتے اور اس کے لیے سائنس کی معلومات ضروری ہیں۔ تاہم اگر مادی نقطہ نظر کا مطلب یہ ہے کہ انسان مادی مال و اسباب کو اس قدر غیر ضروری اہمیت دینے لگے کہ دوسری قدروں مثلاً روحانی قدروں کو نظر انداز کر دے یا ان کی اہمیت کم کر دے تو اس قسم کے رویے کو سائنسی تعلیمات کا حصہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ درحقیقت بڑے بڑے سائنس دان اس کے لیے مشہور رہے ہیں کہ انھوں نے مال و دولت کی کبھی پروا نہیں کی۔ یہاں تک کہ ان میں سے بہت سوں نے جو اپنی ایجاد کی بنا پر بہت دولت کمائے تھے، مقابلۂ غربت کی زندگی گزارنی پسند کی اور علم اور علمی ترقی کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دیں۔

اب میں مختصر اس بات کا جائزہ لوں گا کہ روحانی نقطہ نظر یا روحانی ورثے کا کیا مطلب ہے۔ اگر روحانی نقطہ نظر کا مطلب اعلیٰ اخلاقی قدروں اور خاص طور پر اُن اخلاقی قدروں کو تسلیم کرنا ہے جن کا تعلق انسان کے سماجی کردار سے ہے تو یہ پابندی فوری طور پر کہی جاسکتی ہے کہ جدید سائنس اس کی مخالفت نہیں ہے اور یہ کہ سائنسدانوں کی اکثریت اس پر عمل پیرا ہے۔ تاہم جہاں تک ان اقدار پر بحث مباحثے اور ان کے تجزیے کا تعلق ہے تو سائنس یہ کام علم کی متعلقہ شاخوں مثلاً طبیعیات، اخلاقیات وغیرہ کے لیے جھوڑ دیتی ہے۔ لیکن اگر روحانی نقطہ نظر کا مطلب ہے ایک قسم کی رسمی اخلاقیات جو کسی رسم کی بلا سوچے سمجھے پیروی کرنے، کسی بندے کے فارمولے کو بار بار دہرانے، مبتنیہ طور پر مافوق الفطرت یا ساحرانہ قوت رکھنے والے جیٹرنٹر کا استعمال، کچھ مخصوص قسم کے کپڑے پہننے اور ایک خاص قسم کا طرز زندگی اختیار کرنے کو غیر ضروری اہمیت دیتی ہے تو سائنس ان چیزوں کو حقیقی روحانی ورثے کا حصہ قرار دینے پر تیار نہیں ہوگی۔ یہ نقطہ نظر سائنس دانوں ہی کا نہیں ہے، بہت سے سماجی اور مذہبی معلمین نے بھی اس

نقطہ نظر کو اپنایا ہے۔ اور اس لیے اگر جدید سائنس کی بنیاد پر مذمت کی جاتی ہے کہ اس کی تعلیمات مذکورہ بالا نوعیت کے روحانی ورثے کے خلاف ہیں تو ان مصلحین کو بھی اس ذمے داری کا بار برداشت کرنا چاہیے۔

بہت زیادہ سائنس کی منزل کب آتی ہے

مادی اور روحانی نقطہ نظر کے مفہوم سے بحث کے بعد اب میں اس بات کی وضاحت کروں گا کہ بہت زیادہ سائنس سے کیا مراد لی جاسکتی ہے۔ چونکہ کسی بھی ملک میں سائنسی اثرات کا اندازہ کرنے کا کوئی بیان متعین نہیں ہو سکتا، سوائے اس صورت کے کہ سائنس پر خرچ کی جانے والی رقم، سائنس پر شائع ہونے والے رسالوں اور کتابوں کی تعداد، سائنسی کارکنوں کی تعداد وغیرہ کے ذریعے یہ اندازہ کیا جائے، لہذا ”بہت زیادہ سائنس“ کے الفاظ صرف ایک کیفیتی اور اضافی مفہوم میں استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ اُن ملک میں جہاں سائنسی سرگرمیوں کا سلسلہ ایک یا دو صدیوں یا اس سے زیادہ مدت سے جاری ہے اور جہاں ایسے تحقیقی اور تعلیمی اداروں پر زبردست رقیں صرف کی جا رہی ہیں، جن میں لاکھوں سائنس دان ملازم ہیں، سائنسی سرگرمی میں بڑے پیمانے پر کسی مزید اضافے کو شاید ”بہت زیادہ سائنس“ کا نام دیا جاسکے۔ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ یہ مزید اضافہ دوسری دانش ورانہ سرگرمیوں کا حق غصب کر کے ہوا ہو۔ لیکن جن ترقی پذیر ملک میں جہاں سائنس کی طوط توجہ کا ابھی ٹھنڈا آغاز ہی ہوا ہے، جہاں سائنس پر صرف کی جانے والی رقم ناکافی ہے، جہاں سائنس دانوں کی مجموعی تعداد شاید کسی مغربی ملک کی ایک بڑی یونیورسٹی کے سائنس دانوں کی کل تعداد سے زیادہ نہیں ہے، جہاں کی دانش ورانہ زندگی پر ابھی تک غیر سائنسی سرگرمیوں اور پرانے تصورات کا غلبہ ہے، وہاں ”بہت زیادہ سائنس“ کی بات کرنا محض لغو ہے۔ یہ انسانی دانش مندی کی علامت ہے کہ ایک قوم اپنی حایمیں کی طرف پہلے توجہ کرے۔ کیا کوئی ذمے دار آدمی اس سے انکار کر سکتا ہے کہ جدید سائنس اور معیار زندگی کو بلند کرنے

میں اس کے استعمال کے سلسلے میں پس ماندہ رہ جانا ہی ہماری سب سے بڑی خامی ہے جو دوسری ترقی یافتہ قوموں کے مقابلے میں ہمارے پیچھے رہ جانے کی خاص طور سے ذمے دار ہے۔ ہیں چاہیے کہ پہلے ہم اس خامی کو دور کریں تاکہ ہم ترقی یافتہ قوموں کی صف میں شامل ہو سکیں اور اس کے بعد ہی دیکھا جائے گا کہ ہمیں بہت زیادہ سائنس کی ضرورت ہے یا نہیں۔

آخری بات

میں نے ان پانچ قسم کے اعتراضات کا جواب دیا ہے جو مسلم ممالک میں جدید سائنس کی تعلیم پر کیے جاتے ہیں۔ یہ اعتراض کلمہ کلام ہی ہوتے ہیں زیادہ تر ذہن نظر فریب اور ڈھکے پیچھے ہوتے ہیں۔ انھیں بڑی ہوشیاری کے ساتھ تیار کیا جاتا ہے اور بڑے خوبصورت الفاظ اور مقدس جذبات سے آراستہ و پرستہ کر کے منظر عام پر لایا جاتا ہے۔ کبھی کبھی یہ غیر ارادی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں۔ ان کی حیثیت ایک گمراہ ذہن کی پیداوار سے زیادہ نہیں ہے جو عہد جدید کے تقاضوں کو ماضی کی روایات کے ساتھ ہم آہنگ کرنے میں دقت محسوس کرتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ اعتراضات ارادی اور دانستہ ہوتے ہیں اور ان لوگوں کی طرف سے کیے جاتے ہیں جو اپنی اہلیت سے زیادہ باوقار عہدوں پر فائز ہیں اور انھیں شعوری یا لاشعوری طور پر اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ سائنس کی پیدا کردہ ذہنی بیداری کے نتیجے میں وہ اپنے فطری منش مرتبوں سے ہاتھ دھو بیٹھیں گے۔ لیکن یہ اعتراضات چاہے غیر ارادی ہوں یا ارادی بڑے غلط موقع پر بروئے کار لائے جا رہے ہیں۔ طویل عرصے تک گہری نیند سوتے رہنے کے بعد مسلم ممالک کو اس اہم ضرورت کا احساس ہوا ہے کہ اپنی میشت اور سماجی نظام کو عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق بنایا جائے۔ اس کے لیے علم اور جدید سائنس کا اطلاق بنیادی ضرورت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر اس موقع پر سائنس کے خلاف اس قسم کے اعتراض مان کر کے جن کی اس خطبے میں وضاحت کی جا چکی ہے، ان کی توجہ ہٹانے کی کوشش

کی گئی تو اس سے صحت منفی اثر ہی مرتب ہوگا۔ اور ہماری حکومت، جو ہمارے صدر کی زیر قیادت، جن کی سائنس سے دلچسپی عالم آشکارا ہے، جو مفید کام کر رہی ہے وہ سب باطل ہو جائے گا۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ شیکسپیر کے ان الفاظ میں بڑی صداقت موجود ہے۔

”انہوں نے زندگی میں ایسا تہیج بھی ہوتا ہے
 کہ اگر اس کے چڑھاؤ سے فائدہ اٹھایا جائے تو قسمت کھل جاتی
 ہے اور اگر اسے نظر انداز کر دیا جائے تو انہوں نے زندگی کا تہتر
 سفر اٹھلے پانی اور بربادی کی نذر ہو جاتا ہے۔“ ■■

ادب میں حالی کے مرتبے کا تعین

صمدیق الرحمن قدوائی

دنیا کا ہر علم حقیقت کی تلاش کرتا ہے۔ اور ادب میں تاریخ، تنقید تحقیق کا بھی یہی دعو ہے۔ مگر حقیقت کی تلاش کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ تلاش کرنے والا خود بھی کسی نہ کسی حقیقت کا ایک حصہ ہے۔ وہ حقیقتوں کا محض تماشاخی اور ان پر فیصلہ صادر کرنے والا ایک الگ بیٹھا ہوا شخص نہیں ہوتا۔ یعنی ذاتی ترجیحات، پسند و ناپسند، محبت نفرت، تعصب، مرغوبیت نہ جانے کتنے ہی عناصر ہیں جو خود اس کے ذہن اور فیصلہ کرنے کی قوت پر اثر ڈالتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ حقیقت کی تلاش میں حقیقت کے کسی ایک پہلو کو اتنی زیادہ اہمیت دے دی جاتی ہے کہ اسی کو تمام تر حقیقت سمجھا جانے لگتا ہے اور اسی کی بنیاد پر ایسے مفروضے بلکہ کلیہ بن جاتے ہیں جن میں حقیقت ہوتے ہوئے بھی اس کی بس ایک گہری ہوئی آڑی کبڑی شکل ملتی ہے۔ اردو ادب میں حالی کے مرتبے کے تعین میں بھی اسی عمل کی کار فرمائی رہی ہے۔ سرسید اور ان کی تحریک کے ساتھ حالی کی وابستگی ان کی ادبی زندگی کی ایک اہم حقیقت تھی مگر اس کا چرچا کچھ اتنا زیادہ ہوا کہ حالی کے سارے امتیازات کا اول و آخر اسی کو سمجھا جانے لگا۔ ہمارے

ہاں شخصیت پرستی کے چلن نے بھی بڑی دقتیں پیدا کی ہیں۔ قومی تحریکات ہوں یا ادبی اور سماجی ہر معاملے میں اس کی بنا پر حقیقتیں مسخ ہوتی رہتی ہیں۔

کسی بڑی تحریک یا رجحان کا وجود اچانک محض کسی ایک شخص کی ذہانت یا کارکردگی کی بنا پر نہیں ہوتا۔ اس کے عناصر زمانے کی ضرورتوں کے مطابق عرصے تک بنتے پختے اور پلتے بڑھتے رہتے ہیں اور اگر ان میں جان ہو تو وہ ہر عہد کے ذہین لوگوں کو کسی نہ کسی طور پر اپنی طرف متوجہ ضرور کرتے ہیں خواہ ہر بات پر مکمل طور پر سب اتفاق نہ کرتے ہوں۔ ان افراد میں بہت سے لوگ اپنی الگ الگ اہمیت اور امتیازی صفات رکھتے ہیں۔ ان ہی میں سے کوئی نہ کوئی شخص جس کی نظر زیادہ تر پہلوؤں پر ہوتی ہے جو اپنے کردار و گفتار کی بدولت سب سے زیادہ مقبول اور بااثر حیثیت اختیار کرتی ہے وہ تمام بکھرے ہوئے عناصر کو کسی نہ کسی ایک نقطہ پر یکجا اور منظم کر کے ان سب کو پہلے سے زیادہ متحرک اور باعمل ہونے کا موقع فراہم کر دیتا ہے۔ لیکن یہ کوئی ایسا کیمیائی عمل نہیں ہوتا کہ سب عناصر باہم ضم ہو کر کسی بڑی شے کو بنانے میں اپنے وجود کو بالکل کھو بیٹھیں۔ مگر ہمارے ہاں اکثر کچھ سمجھاؤ بنی گیا ہے۔ حالی کی اہمیت اور کارناموں کے سلسلے میں سرسید تحریک کے اثر کو دیکھتے وقت یہ نہیں سوچا گیا کہ اگر حالی جیسا شخص سرسید کے رفقا میں نہ ہوتا تو ان کی تحریک کی قدر و قیمت کیا ہوتی؟ بلکہ حالی ہی نہیں شلی، آزاد، نذیر احمد میں سے کسی ایک کو ذرا الگ کر لیجئے اور پھر دیکھیے کہ تحریک کی قوت کیا رہ جاتی؟ تاریخ میں بجا طور پر لوگ مولوں کی طرح رکھے اٹھائے نہیں جاسکتے اور اسی وجہ سے ان کی اہمیت کو کم تر بھی نہیں کیا جاسکتا۔ روزِ محشر کے بارے میں تو خبر کون کیا کہہ سکتا ہے۔ کچھ بھی ہو۔ سرسید اپنے اعمال نامے کو مسدس سے روشن کرنے کا فخر بھی اسے حالی سے چھین کر نہیں حاصل کریں گے۔ اس لئے شاید حالی ان سے آگے آگے چلتے نظر آئیں۔

حالی کا سرسید تحریک سے واسطہ ان کے اپنے سرگرم اور فعال ذہن و مزاج

کے سبب تھا۔ یہ کوئی ایسی مجہول وابستگی اور وفاداری نہیں تھی کہ سرسید انھیں انگلی پکڑ کر چلاتے ہوں۔ سرسید نے اپنے عہد کے بیش تر مسائل پر ایک مجموعی تنقیدی نظر ڈالی اور اردو شعروادب کو بھی اسی وسیع کیونس میں دیکھا مگر اردو میں پہلی بار اگر کسی نے ایک واضح ادبی نظریہ پیش کیا تو وہ حالی اور صرف حالی تھے جنہوں نے مقدمہ شعرو شاعری لکھا۔ جس کے ذریعے انھوں نے اردو کے سارے ادبی سرمایے کا جائزہ لیا، ادب کے مقصد اور زندگی اور سماج سے اس کے رشتے کو اپنے نقطہ نظر سے عیاں کیا۔ آج اس سے کتنی اختلاف کیا جائے مگر اس سے انکار ممکن نہیں کہ مقدمہ شعرو شاعری نے بعد کے اردو ادب کے رنگ و روخ پر گہرا اثر ڈالا۔ دراصل سرسید تحریک کے کافی پہلے مغرب سے آنے والی ہوائیں اپنے ساتھ کچھ تصورات لانے لگی تھیں۔ لبل ازم، انقلاب پرستی اور سائنسی ترقیات سے مرعوبیت کی بنا پر اثبات پرستی نے ہندوستان کے ذہین لوگوں پر پہلے ہی اثر ڈالنا شروع کر دیا تھا۔ ۱۸۵۷ء سے قبل کے اخبارات اور تصانیف میں اس کے بے شمار شواہد ملتے ہیں۔ دنیا کی ہر شے کو ناپنے کا بس ایک پیمانہ بنا کہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ مفید ثابت ہو۔ مذہب، فلسفہ، ادب، سیاست، معاشیات، سب کو اسی کسوٹی پر کسا جانے لگا۔ سرسید نے مغربی اثرات کی ان ہی آہٹوں کو سنا اور حالی بھی اسی ماحول میں پلے بڑھے اور دونوں نے اپنے اپنے طور پر ایک رویہ اپنایا جو اس نئی فضا سے ہم آہنگ تھا۔

انیسویں صدی کے لوگوں نے دو سیاسی نظاموں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ ایک ختم ہوتا ہوا ہندوستانی یا مغلیہ نظام اور دوسرا بڑھتا چڑھتا ہوا نوآبادیاتی نظام۔ مغلیہ نظام کے مقابلے میں برطانیہ کے نوآبادیاتی نظام سے ان لوگوں کی مرعوبیت کوئی حیرت کی بات نہیں تھی۔ نئی نئی سرکاری ملازمتیں نکل رہی تھیں۔ نئی صنعتوں کے امکانات اور ان کے ساتھ نئے پٹے ظہور میں آرہے تھے۔ نوآبادیاتی نظام تعلیم اپنی ساری خامیوں کے باوجود باہر کی دنیا سے اور نئے علوم سے

انگریزی زبان کے ذریعے واقعیت ہم پہنچا رہا تھا۔ نئی نئی سائنسی ایجادات اور تازہ ترین دریافتوں سے واقعیت اپنے طلسمی حصار میں سب کو باندھتی چلی جا رہی تھی۔ ان حالات میں ہندوستان پر برطانیہ کی حکومت کو خدا کی رحمت سمجھنا اتنا عجیب خیز نہ تھا جتنا کہ آج ہمیں لگتا ہے۔ نوآبادیاتی حکومت سے اس عہد کے بہت سے دانشوروں کی توقعات بڑھتی جا رہی تھی۔ انگلستان کا سفر کر کے واپس آنے والے لوگ تو ہندوستان کے مستقبل کا خواب ناک روپ انگلستان میں جیتا جاگتا دیکھ آئے تھے۔ جب نوآبادیاتی نظام کے چرے سے یہ خوبصورت نقاب اٹھا اور ہندوستان ہی میں نہیں پورے مشرق میں لوگ سامراج کی ریٹہ دو انہوں سے آگاہ ہونے لگے تو انیسویں صدی اپنے آخری برسوں تک پہنچ چکی تھی اور یہ سرید کی عمر کے بھی آخری برس تھے۔ مگر حالی کو ابھی ایک اور ہی ہندوستان دیکھنا تھا جو انھیں سرید نے نہیں دکھایا تھا اور نہ دکھا سکتے تھے۔ حالی سرید کے انتقال کے بعد تقریباً ۲۱ برس زندہ رہے۔ انھوں نے بیسویں صدی کے آغاز سے ۱۹۳۳ء یعنی پہلی جنگ عظیم والے سال تک کا زمانہ دیکھا۔ یہ وقت وہ تھا جب ملک میں آزادی کی جدوجہد تیز تر ہوتی جا رہی تھی۔ گوگلے اور تلک کی آوازیں گونج رہی تھی۔ ہندو اور مسلم انتہا پسند قوتیں برطانیہ سے تشدد آمیز ٹکراؤ کی تیاری کر رہی تھیں۔ ادھر علی گڑھ میں جو حالی کی ذہنی اور جذباتی زندگی کا محور رہا تھا حسرت موہانی جیسے لوگ اپنی تحریر و تقریر اور باغیانہ کارروائیوں سے ایوان حکومت کی بنیادیں ہلا رہے تھے۔ سوشلسٹ تحریک پھیل رہی تھی۔ بلقان کی جنگوں کا حال اخباروں کے ذریعے ذہنوں میں پھیل چکا کر رہا تھا۔ ابوالکلام آزاد کا اہلال ۱۹۳۳ء میں شائع ہوتے ہی اردو والوں کو مسحور کرنے لگا تھا۔ اقبال، شبلی، اکبر، چکبست شعروادب میں نئی اور قوت سے بھرپور آوازوں کے ساتھ نمایاں ہو چکے تھے، جو سرید کی آواز سے بالکل مختلف تھی۔ اس زمانے کے حالی کی آواز بھی سرید تحریک کے حالی کی آواز سے بالکل الگ اور شبلی و اقبال سے قریب تر ہے۔ حالی کی مفروضہ اہمیت میں اس دور کا حالی عموماً نظر

انداز کیا گیا۔ معین احسن جذبی نے اپنی تحقیقی تھیسس حالی کا سیاسی شعور میں پہلی بار اس مفروضے کو توڑا تھا۔ مگر شاعر کی حیثیت سے جذبی صاحب کی شہرت کچھ ایسی آڑے آئی کہ لوگوں نے ان کے اس کارنامے کی طرف اتنی توجہ نہ کی جس کی یہ کتاب مستحق تھی۔

اور اگر حالی کی شاعری کی طرف آئیے تو ان کی غزل کے شاندار اور بے مثل حصے کو بس ان کے سوانحی مواد کے طور پر ایک طرف رکھ دیا جاتا ہے اور ذہنوں میں جو تصویر باقی رہ جاتی ہے وہ وہی اودھ بیچ والی۔ سرسید کے دُفالی کی ابالی ہوئی بے نمک کی کھجڑی۔ اور بیچ پوچھیے تو اودھ بیچ کا خزیہ دعو اغلط بھی ثابت نہیں ہوا۔

ابتر ہمارے حملوں سے حالی کا حال ہے
اس سے بڑھ کر اور ابتری کیا ہو سکتی ہے کہ ان کی اصلاحی شاعری کے مقابلے میں ان کی اس غزل کو نظر انداز کر دیا جائے جس کے متعدد اشعار آج بھی اپنی مثال آپ ہیں۔

جی دھونڈتا ہے بزم طرب میں انھیں مگر
وہ انجمن میں آئے تو پھر انجمن کہاں
بے قراری تھی سب امید ملاقات کے ساتھ
اب وہ اگلی سی درازی شبِ ہجراں میں نہیں
لٹے ہی ان کے بھول گئیں کلفتیں تمام
گویا ہمارے سر پہ کوئی آسمان نہ تھا
روتا یہ ہے کہ آپ بھی ہنستے تھے ورنہ یاں
طعنِ رقیب دل پہ کچھ ایسا گراں نہ تھا
کوئی محرم نہیں ملتا جہاں میں
مجھے کتنا ہے کچھ اپنی زباں میں

کاش اک جام بھی سالک کو پلایا جائے

اک چراغ اور سر راہ جلا یا جائے

حالی کی نثر کا اسلوب اپنے تمام ہم عصروں سے مختلف ہے اور اثر کے لحاظ سے شاید شبلی کا اسلوب ان کے برابر پہنچ سکا کیونکہ بعد کے دور میں نثر کے ان ہی دو طرزوں نے فروغ پایا۔ سرسید نثر کی زبان اور طرز کے نظریہ ساز تو یقیناً ہوئے، نثر بھی اچھی لکھی مگر اپنے رفقا میں کسی کے بھی برابر نہیں پہنچ سکے۔ حالی یہاں بھی ان سے بہت آگے ہیں۔ غالب کو اپنی زندگی میں کچھ ملا ہو یا نہ ملا ہو مرنے کے بعد حالی جیسا سوانح نگار نصیب ہوا۔ یہ خوش قسمتی کم نہ تھی۔ ذرا غالب اور حالی کے مزاجوں کا فرق ملاحظہ کیجیے۔ اور پھر یادگار غالب دیکھیے۔ وہ مولوی عیسیٰ مگر ایک خوش گوار، حساس، بلذات شخصیت رکھنے والا سوانح نگار جس کا مد مقابل اس کے بعد نہ ہو سکا۔ غالب کو تو پھر بھی نصیب نہ ہوا۔ اور حیات جاوید کو لاکھ عقیدت مندانہ اور شخصیت پرستانہ سوانح نگاری کا نمونہ قرار دیا جائے مگر اب خراج عقیدت بھی اردو میں آج تک کون کسے دے سکا۔ سرسید کی عظمت کے لیے دلائل کی کوئی کمی نہیں۔ اور اگر سرسید کی عظمت کی ایک دلیل کے طور پر یہ بھی کہا جائے کہ حالی جیسے لوگ ان کے پرستاروں میں تھے تو مجھے اس میں کیا اعتراض ہو سکتا ہے ؟ ■ ■

ایہام گوئی اور اس کا رد عمل

محمّد ذاکر

ایہام یعنی شعر میں ایک ذومعنی لفظ سے دو مطلب پیدا کر کے دہم میں ڈالنا ایک صناعتی ہے جس کا تعلق لفظوں کی اطلاقِ سطح سے بھی ہو سکتا ہے مگر بیشتر اس کا تعلق معنیاتی سطح ہی سے ہوتا ہے۔ صنعتیں دراصل کلام کی آرائشیں ہیں اور آرائش بالقصد بالعموم اس وقت ہوتی ہے جب کہنے والے کے پاس یا تو کوئی بات سنجیدگی سے کہنے کی نہ ہو یا کسی وجہ سے بھیدہ بات کہنے سے گریز کیا جائے یا جذبے کی شدت نہ ہو بلکہ خوش وقتی کے لیے الفاظ کے مختلف سہانی پر اپنی قدرت دکھا کر لطف و مزہ پیدا کرنا مقصود ہو۔ ایسا ہی معاملہ ضلعِ جگت اور رعایتِ لفظی اور بعض دوسری صنعتوں کا بھی ہے۔ لیکن دیکھنا چاہیے کہ جب قوم و ملک میں فکری سطح پر کوئی بنیادی تبدیلی نہ ہو رہی ہو، پیداوارِ رشتوں میں تبدیلی نہ آ رہی ہو، فن کاروں، صنعتی حوں اور شاعروں کی سرپرستی کا ذریعہ اُمراء ہی کی مصاحبت ہو تو فکر و خیال کے اعتبار سے اور کسی حد تک ہیئت کی سطح پر بھی تبدیلی کیسے آ سکتی تھی۔ چنانچہ مجددِ دواۓ ہی میں وہ کر شاعر اپنی انفرادیت کا اظہار کر سکتا تھا اور اس کے لیے وہ بھرپور کوشش کرتا بھی تھا۔ محمد شاہی دور سیاسی تاریخ کے طالب علم کے لیے عبرت کا دور ہے۔ ایک گونہ بے بسی اور بے یقینی کا سادہ ہے جس میں تکلف بے جا کی وضع داریوں اور بانہک پن کی فراوانی

ہے اور جس میں معاشرہ تفریح اور دل بہلاوے اور مختلف بازیوں اور مجلسی رنجشوں میں ڈوبا ہوا ہے۔ چنانچہ دلی کی اس ابتدائی شاعری پر بھی بھولپن اور سادگی کے ساتھ ساتھ دیوان خانے کی چھاپ واضح طور پر نظر آنے لگی تھی۔

دیوان خانے کی ایسی مجلسوں اور محفلوں میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ بات اس طرح کہی جائے کہ وہ نشر بن کر دل میں کھٹکے یا نہ کھٹکے مگر جسے سن کر غلطواسب ہو جائیں۔ یہی کیفیت بڑھتے بڑھتے اکثر چہل، ابتذال، پستی اور غصے بازی پر منتج ہوتی ہے جس کی مثالیں بعد کی اردو شاعری میں بہ آسانی تلاش کی جاسکتی ہیں۔

ایسے معاشرے میں شاعری میں ایہام کا مقبول ہو جاتا کوئی تعجب کی بات نہیں۔ پھر ایہام ایران اور ہندوستان دونوں کی شعری روایت میں داخل تھا۔ بہت پہلے ہی بعض شاعروں نے فارسی اور ہندوستانی دونوں کو بنیاد بنا کر ایہام پیدا کیا تھا۔ خسرو (وفات ۱۳۲۵ء) کے ہاں اس کی مثال دیکھیے :

رہنم بہ تماشائے کنارِ جوئے دیدم بہ لب آب زبن ہندوئے
گفتم صنابہای زلفت چہ بود نسر یاد برگورد کہ دُر دروئے

اور ایک مثال فارسی میں شاہ سعد اللہ گلشن (وفات ۱۷۲۸ء) کے ہاں دیکھیے جن کے متعلق مشہور ہے کہ انھوں نے دلی کو عمارۂ شاہجہاں آباد اپنانے کا مشورہ دیا تھا :

برقت می توان فہید سخی ہائے ناز او
کو شرح حکمت العین است مژگانِ دراز او

(حکمت العین: حکمت کی ایک کتاب)

ایہام کے چلن کے سلسلے میں پہیلیوں اور کہہ مکرنیوں کا حوالہ بھی دیا جاسکتا ہے جو اردو معاشرے میں عامی مقبول رہی ہیں اور جن میں الفاظ کا ایسا استعمال اہمیت رکھتا ہے۔ عربی فارسی کی ان کتابوں کا حوالہ بھی دیا جاسکتا ہے جو ہندوستانی طلبہ کے درسیات میں شامل تھیں (مثلاً مقامات حریری)۔

بہر حال، پیش نظر دور کے آغاز میں تو ایہام کی صنعت اتنی مقبول ہوئی کہ

وسط اٹھارویں صدی تک کے شعروں کو بالعموم ایہام گو ہی کہا جاتا رہا ہے۔ آبرو کے
ہاں سے کچھ شائیں دیکھیے:

بہار پنج جو میں رہے سو مور کھ ہے پیسے شرب کا پیار وہی ہے مت والا
ہنس، ہاتھ کا پڑنا کیسا سحر ہے پیارے بھونکا ہے تم نے منتر گویا کہ ہم کو بھوک
شا کر ناجی (وفات ۱۷۴۷ء) کے ہاں ایہام کی کیفیت دیکھیے:

موتی اگر لگا تھا کان اُس کے دُور دُور اس کے کپے سے گوش ہوا
اور اس شعر میں ایہام کی ہلکی سی جھلک کے ساتھ اس دور کی امر دہندی کی طرف
بھی اشارہ نکلتا ہے:

قیامت قامت اُس کا جن نے دیکھا سو ہوا بسل
مگر سرتا قدم تیغ سلیمانی ہے یہ لڑکا

یہ شعر بھی ناجی کے ہیں:

اُس کے رخسار دیکھ جیتا ہوں عارضی میسری زندگانی ہے
دیکھ موہن تری کمر کی طسرت پھر گیا مانی اپنے گھر کی طرف
دلی کے ان شعراء متقدمین میں نہور الدین حاتم (و ۱۷۸۳ء) اس اعتبار
سے اہم ہیں کہ انھوں نے اس دور کے شری مزاج میں تبدیلیوں کے زیر اثر دیوان زادہ
کے نام سے اپنے کلام کا خود انتخاب کیا۔ ایہام گوئی کو کم کرنے میں مرزا مظہر جان جاناں
اور ان کی مساعی بھی شامل تھیں۔ حاتم کے یہ شعر دیکھیے:

زہد دکھلا کے جی نکال لیا یہ کلا دیکھ کر گئے نٹ نٹ
لیکن ایسے اشعار سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان شعراء کی ساری شاعری صرف
ایہام ہی ایہام ہے۔ ایہام سے ہٹ کر ان کے ہاں زبان کی صفائی اور سادگی کے
ساتھ بچے جذبات اور نازک احساس کا بیان بھی ملتا ہے۔۔۔

اس کے علاوہ یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ہر صنف کی طرح ضرورت
سے زیادہ ایہام یا ایہام برائے ایہام مستحسن نہیں (کیوں کہ یہ محض غفلتوں کا کھیل

سایں جاتا ہے مگر اس سے اتنا تو ہوا کہ لفظوں کی تلاش میں لفظوں کے مختلف رنگوں کی اہمیت واضح ہو گئی اور اس طرح بعد کے آنے والے مقتدر شاعروں کے لیے زمین ہموار ہوتی گئی۔۔۔

بہر حال، وسط اٹھارویں صدی یا نادر شاہ کے حملے تک جب کہ ہمیش سے گزرتی تھی، جمال پرستی کے ساتھ ایہام گوئی ایک غالب رجحان تھا۔ شاید نادری قتل و غارت گری کے بعد مزاج بدلنے لگا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ صنعت کاری اور بناوٹ کوئی بھی ہوفیشن میں آکر جلدی ہی نظر سے گرجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجدید و اصلاح کی تحریک شروع ہو گئی اور اس بات پر زور دیا جانے لگا کہ شاعری کو سچے جذبات کا سیدھا سچا اظہار اور سادگی اور بے تکلفی و بے ساختگی کا نمونہ ہونا چاہیے۔ ایہام ہر صنعت کی طرح بالکل ختم تو نہیں ہوا لیکن شعر گوئی کا قومی محرک نہیں رہ سکا۔ منظر اور ان کے شاگردوں بالخصوص یقین نے جس شد و مد سے ایہام کوئی ترک کرنے کی تحریک شروع کی وہ وقت کا تقاضہ معلوم ہوتی ہے۔ زبان و خیال کی جس صفائی اور پاکیزگی پر انھوں نے زور دیا وہ آگے چل کر درد اور میسر کا طرہ امتیاز بنی۔

رد ایہام کی یہ تحریک زبان و بیان اور مضمون و خیال کے اعتبار سے ایک طرف صفائی (Purification) کی تحریک تھی جس میں بہت سے ایسے الفاظ جو لسانی تغیر کی وجہ سے روزمرہ میں کم ہوتے جاتے تھے وہ متروک ہوتے گئے۔ مثلاً 'بچن'، 'نت'، 'جو' (جی)، 'انجھواں' (آنسو) وغیرہ اور فارسی کے وہ الفاظ اور ترکیب جو اردو کے مزاج کے موافق تھیں یا چلن میں آتی جاتی تھیں، انھیں اختیار کیا جانے لگا۔ لیکن شعر میں فارسی کا حرف جار اور فعل لانے کی بہر حال مخالفت کی گئی۔

اس کے ساتھ یہ کوشش بھی کی گئی کہ فارسی اور عربی کے وہ الفاظ جو اردو روزمرہ میں naturalised یا اردو ایے گئے تھے یا جو مورد ہو گئے تھے انھیں ان کی اصلی (مول) فارسی شکل کے مطابق لکھا جائے مثلاً 'سیح' کو اسی طرح لکھا جائے

یہ تہی؛ اسی طرح صحیح نہ کہ صحی؛ مسجد نہ کہ مسیت (اگرچہ عام بول چال یا روزمرہ میں یہ فرق آج بھی نظر آتا ہے)۔ ان باتوں سے فائدہ تو ہوا، وہ یہ کہ الامین کی نسبت برقرار رہی، شاعری میں متعل الفاظ اور فرہنگ و لغت کے مندرجات میں فرق نہ رہا مگر اس اصلاح کی رو میں فارسی کا غلبہ نمایاں ہوتا رہا۔

ردِ عمل کی یہ تحریک فطری پن (Naturalness) کی تحریک بھی تھی یعنی اس میں اس بات پر اصرار تھا کہ شعر کی بنیاد ایہام کی خاطر لفظوں یا معانی کی خوشگانیوں پر نہیں بلکہ سچے دلی جذبات و احساسات پر رکھی جائے جسے بعد میں میر نے کسی قدر توضیح کے ساتھ "انواز" کا نام دیا یعنی کلام روزہ مرہ کے مطابق ہو، اس میں صنائع سے پرہیز نہ ہو مگر خیال و فکر کی اولیت قائم رہے، گویا شعر بینر مجازی یا الفاظ کی مینا کاری سے زیادہ فطری جوش و اصابت کی پیداوار ہو۔

پھر یہ تحریک سنجیدگی اور متانت (Serenity) کی تحریک بھی تھی یعنی یہ اس بات پر زور دیتی تھی کہ رنجیتہ گوئی نہ تو محض فارسی گو شعراء کے تعفن (Casualness) کا نام رہے اور نہ زلیلت کا بلکہ یہ ایک سنجیدہ اور شعوری کوشش کا اظہار بنے۔

اس تحریک میں صوفیانہ ذوق رکھنے والے فارسی گو شعراء مثلاً دلی کے مرشد شاہ سعد اللہ گلشن (وفات ۱۷۲۷ء) وغیرہم کے اثرات اس طرح کام کر رہے تھے کہ ایسے اظہار اور پیرائے بیان پر زور دیا گیا جس میں عشق مجازی اور عشق حقیقی دونوں کی آمیزش ہو سکے۔ حافظ کے فارسی کلام کا اثر بھی بہر حال اپنا کام کر رہا ہو گا جس میں یہ کیفیت نمایاں طور پر محسوس کی جاتی رہی ہے۔

غرض تصوف و فقر و درویشی کے مضامین کو ردِ عمل کی اس تحریک نے مسترد نہیں کیا بلکہ انھیں استحکام بخشا۔ 'تصوف برائے شعر گفتن خوب است' کے مقولے کی صداقت باقی رہی۔ اخلاقی اعتبار سے اگر اس سے ایک طرح کی تاب و توانائی پیدا ہوئی جو مصائب کی شدت کو صبر سے جھیلنے رہنے سے ظاہر ہوتی ہے تو شاعری کے

اعتبار سے تصوف نے بہر حال سو قیاس نہ پن سے محفوظ رہنے میں مدد دی اور ایسے عمدہ شعور سامنے آئے جو بیک وقت مجاز اور حقیقت کا رنگ دکھاتے ہیں۔

ایک اعتبار سے تصوف کو اُس عہد کی افراطی 'خود غرضی' اور نفس پرستی کے خلاف ایک رد عمل بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ تزکیہ نفس کی تلیق کو فراری ذہنیت کا آئینہ دار ہی کیوں سمجھا جائے، اخلاقی پستی کے خلاف اسے ایک مثبت اقدام بھی سمجھا جاسکتا ہے بشرطیکہ یہ فرد کو گوشہ نشینی اور بے تعلقی کی اُس انتہا پر نہ پہنچادے جہاں وہ بے عمل اور مجہول بن کر رہ جائے اور معاشرے کے لیے ایک عضو معطل۔ تمام بنی نوع انسان کو ایک کنبہ سمجھنے کی تسلیم اور فنا کا احساس دلا کر چھوٹے چھوٹے ذاتی مفادات اور ترغیبات سے افراد کو روکنے کی تلیق کرنا اور اس طرح انسانی سماج کو نراج میں مبتلا ہو جانے سے بچانے کی کوشش ہرگز غیر تسخن نہیں ہے۔ اس سے تو انسانی ہمدردی کا خیال پیدا ہوتا ہے جو تمدن و مہذب معاشرے کے لیے ابھی اہمیت رکھتا ہے۔ بچے تصوف کی مثال تو خوشبو کی سی ہے جس کی لطافت اور پاک نفسی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ سچا تصوف تو دراصل دنیا کے ساتھ مشغول رہ کر خدا کو یاد رکھنے اور یاد رکھنے کی دعوت دیتے رہنے کا نام ہے۔

بہر حال، یہی وہ باتیں تھیں جن کی وجہ سے اٹھارویں صدی کے وسط و اواخر میں درد، سودا اور میر کے ہاں زبان و خیال کی وہ صورتیں سامنے آئیں جن کی وجہ سے اُن کا زمانہ اُردو شاعری کا سنہرا دور کہلایا اور اُن کی غزل، غزل کی کلاسیکی روایت۔ ایہام گوئی کی طرف رغبت کم ہوتی گئی بلکہ شعوری طور پر اس سے پرہیز کیا جانے لگا۔ اب شعر میں ایک طرف تیر اور درد کے یہاں سادگی زبان کے ساتھ درد انگیزی اور بے ساختگی پیدا ہوئی اور دوسری طرف سودا کے ہاں اُن کے مزاج کی مطابقت سے بلند آہنگی۔ ہندی الفاظ اب بھی استعمال ہوتے رہے مگر کم کم۔ تشبیہوں اور استعاروں میں قدرت کی تلاش ہوئی مگر بے جا تصنع اور بناوٹ سے بچتے ہوئے، بلکہ ان شعرائے ہاں بالعموم ایبھری کا واقعی صورتِ حال یا زندگی کے عام مشاہدات سے براہ راست قطعی

ہے۔ شاید اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ زمانہ اخبار رسالوں کا نہ تھا جن میں سیاسی سماجی حالات و تاثرات کا اظہار یا دل کی بھر اس نکالی جاسکتی۔ نہ ہی کوئی ایسا نظریہ موجود تھا کہ شاعر تو بس اپنے لیے لکھتا یا کہتا ہے، دوسرے اُسے سمجھیں یا نہ سمجھیں اُس سے اُسے کوئی غرض نہیں۔ بالعموم وہ لکھتا تھا اور چاہتا تھا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ اُسے سنیں اور پڑھیں اور سمجھیں اور اُس سے قربت محسوس کریں لیکن غزل کے فن کے تقاضوں کے مطابق اشارے اور کنایے پر مبنی اس کا انداز بیان ایسا ہو جو لطف پیدا کرنے میں رکاوٹ نہ بنے۔ مراختے اور شاعرے کی روایت نے گویا یہ لازمی کر دیا تھا کہ اُس کی بات دل و دماغ پر فوری اثر بھی کرے۔ اس میں اسی لیے گل و بلبل، شمع و پروانہ، صید و صیاد، برق و آشتیاں جیسی عام فہم تشابہات کی فراوانی بھی ہے جو بیک وقت شاعر کے لیے بھی کار آمد تھیں اور سامعین کے لیے بھی سہل الفہم کیوں کہ وہ بھی اُن سے بخوبی آشنا ہوتے تھے۔ تصوف کا مضمون ہو یا ارضی حُسن و عشق کی کیفیات کا اس میں راست انداز ہی نمایاں ہے۔ ■■

مجمع النفائس

نقد و نظر کی روشنی میں

ذوالاسلام صدیقی

مجمع النفائس اٹھارہویں صدی عیسوی کا خیم ترین تذکرہ ہے جس میں تقریباً ۱۷۳۵ فارسی شعراء کے احوال و آثار قلمبند کیے گئے ہیں۔ اس تذکرہ کا مصنف اپنے زمانے کا ایک مشہور و معروف نثار اور سخنور تھا، ہماری مراد سراج الدین علی خاں آرزو ہے جو بہرہ وقت ایک زود گو شاعر، ماہر لسانیات، لغت نگار، انشا پرداز، حمد ناقد اور عہد مذکور کا ایک بے مثال تذکرہ نگار تھا۔ اس عہد کے تذکرہ نگاروں نے اس کا نام جس حقیقت و عظمت اور حسن و خوبی سے لیا ہے اس کی نظیر کسی اور ادیب و شاعر کے سلسلے میں نہیں ملتی۔ آرزو بحیثیت مجموعی اس عہد کا نمایندہ شاعر اور شرنو میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ مجمع النفائس اس کی ایک بیش بہا تصنیف ہے جسے اس کے علی کارناموں میں شاہکار کی حیثیت حاصل ہے۔ اس تذکرے میں اُس نے قریب و جدید شعراء کے احوال و آثار، ان کے کلام کے نمونے اور ان کے شعرو سخن پر نقد تبصرو کیا ہے۔ کہنے کو تو یہ صرن ایک تذکرہ ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں اُس زمانے کے بے شمار سیاسی و نیم سیاسی واقعات اور تاریخی حوالے اس جامعیت سے پیش کیے گئے ہیں کہ اس کی مثال عہد مذکور میں لکھے گئے دیگر تذکروں میں نہیں ملتی۔ آرزو کی جملہ علمی و ادبی خدمات سے صرن نظر کر لیا جائے تو بھی یہ تذکرہ اس کی عظمت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہوگا۔

آرزو ۱۱۳۲ھ (۱۷۱۹ء) سے ۱۱۶۸ھ (۱۷۵۴ء) تک دہلی میں رہے۔ دہلی میں اُن کے قریب ترین دوست اور سب سے بڑے محسن آندرام فخلص تھے جنہوں نے انہیں سرکار سے جاگیر اور ہفت صدی منصب دلوا یا تھا۔ اس کے علاوہ ان کی وساطت سے وہ دہلی میں امراے دولت سے بھی قریب رہے اور وہاں سے بھی ان کی کچھ نہ کچھ پذیرائی ہوتی رہی۔ آزاد بلگرامی جو ان کے ہم عصر تذکرہ نگار ہیں، خزانہ عامرہ میں لکھتے ہیں:

”فخلص برای او منصبی و جاگیری از سرکار بادشاہی گرفت و خدمت بسیاری از خود بتقدیم رساند و موتہن الدولہ اسحاق خاں شہسروی بقدر دانی او پر راخت و بعد فوت موتہن الدولہ پسر او نجم الدولہ برو تیرہ پدر محل کرد و صد پنجاہ روپیہ در ماہہ می رساند و سواہی این ہم رعایتہای نمود“

(ترجمہ) فخلص نے انہیں سرکار سے منصب و جاگیر دلائی اور خود بھی نوازتے رہے موتہن الدولہ اسحاق خاں شہسروی نے ان کی قدر و منزلت کی اور بعد انتقال ان کے بیٹے نجم الدولہ نے اُن کے ساتھ حسب سابق اپنے والد کی خیر خواہی کا تعلق قائم رکھا اور انہیں ڈیڑھ سو روپے ماہانہ دیتے رہے بلکہ مزید ان کے ساتھ نیکیاں کیں اور انعامات دیے۔

آزاد اپنے مہربان اور محسن کے انتہائی قدردان تھے۔ اعترافِ حق شناسی میں ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

باعثِ برونِ فقیر در شاہجہان آباد دہلی اخلاصِ دوست، از مدتِ سی و سر سال تا الیوم سررشتہ کمالِ محبت و مودت را از دست نہ داد۔^۱

(ترجمہ) فقیر کی شاہجہان آباد دہلی میں سکونت انہیں کے اخلاص کی وجہ سے ہے اور گزشتہ برس سے اب تک محبت و خلوص کا رشتہ برقرار ہے۔

شاہی قدر و منزلت کے علاوہ امراے دولت کے محبوب نظر مزید بڑا کن فضلاءِ حصر میں ممتاز و ممتاز ہونا آندہ کے لیے سرمایہٴ افتخار ثابت ہوئی۔ دہلی میں ان کی زندگی کا زیادہ سے زیادہ حصہ گزرا۔ وہ یہاں کم و بیش کوئی ۳۵ سال رہے۔ اس وقت دہلی مختلف حادثات سے دوچار رہی اور آندہ ان حادثات کے خیم دیدگواہ بنے۔ واقعہ یہ ہے کہ دہلی اس دوران بُری طرح دو

آٹری۔ پہلی بار تو نادر شاہ نے (۱۷۳۹ء) اسے اجاڑا پھر کچھ عرصے بعد احمد شاہ ابدالی نے (۱۷۴۸ء) رہی بھی عزت و آبرو کو پامال کیا۔ محمد شاہ رنجیلے (۱۷۱۸ء - ۱۷۴۸ء) کے بعد اس کا احمد شاہ (۱۷۴۸ء - ۱۷۵۴ء) سربراہ سلطنت بنا اور اس نے ۱۷۵۴ء تک حکومت و فرمانروائی کی۔ آرزو اسی دوران (۱۷۱۹ء - ۱۷۵۴ء) دہلی میں ساری بہار و خزاں اور ہر طرح کے واقعات کے تنہا شاہد بنے۔ وہ دہلی میں جب تک رہے اطمینان و سکون سے رہے اور اپنی اقتصادی ضرورتوں میں خود کفیل بھی رہے۔

دہلی میں آرزو نے اپنی حیات مستعار کے یہ ماہ و سال پڑھنے پڑھانے اور تصنیف و تالیف میں گزارے۔ شیخ اکرام الحق تذکرہ شعرا لعم فی الہند میں رقمطراز ہیں:

”آرزو کا درس اُس زمانے میں مشہور تھا۔ کوئی طالب علم اپنے کو علم و ادب میں فارغ التحصل نہیں سمجھتا تھا جب تک کہ آرزو کے حلقہ درس میں شریک نہ ہوا ہو اور اُن کے تلامذہ میں سے بندر بن داس خوش گوار، ٹیک چند بہار کافانی شہرت رکھتے ہیں۔“

آرزو کی زندگی کا مطالعہ کرنے سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی عمر کا ایک ایک لمحہ علمی سرگرمی سے سرشار رہا۔ اس کے تمام علمی و تحقیقی کارنامے سوائے چند ایک کے اسی سرزمین دہلی کے رہیں منت ہیں۔ فارسی علوم و فنون پر شاید ہی کوئی ایسا موضوع ہو جو اس کی فکر بلینے اور قلم کی جولانی سے بہرہ یاب نہ ہو اور مثلاً فارسی قواعد، لسانیات، علم بیان، علم معانی، لغات، متعدد کتابوں پر شرحیں، متعدد دواوین اور تنقید کے مختلف گوشے مزید برآں ایک ضخیم تذکرہ جو اس کا ایک علمی شاہکار ہے اور جسے اس عہد کا انسائیکلو پیڈیا کہا جانا چاہیے۔ اس تذکرے میں اس نے اپنی نگارشات کے آئینے میں علمی کمالات کا کھل کر مظاہرہ کیا ہے جو صرف پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح مجمع النفائس اس کے علمی کارناموں کا ایک نادر اور عمدہ نمونہ ہے۔ دہلی میں سکونت کے دوران یہ آرزو کی سب سے آخری تصنیف ہے جسے اس نے ۱۱۶۴ھ (۱۷۵۰ء - ۱۷۵۱ء) میں انجام دیا۔ نہ تصنیف کی تاریخ درج ذیل قطعہ سے نکلتی ہے جو اس کے ایک کے ایک شاگرد بیدار نے کہی تھی۔ قطعہ یہ ہے:

ایں تذکرہ سخنورانِ گہسان
بی مثل چون بخت سراج الدین خان
بیدار، بہ آرزو چنیں کردِ قسم
گلزار خیال اہلِ معنی جہانؔ

۱۱۶۴ھ

قطعہ بالا کے مصرعہ آخر "گلزار خیال اہلِ معنی جہان" سے تذکرے کا سال تصنیف ۱۱۶۴ھ نکلتا ہے۔ یہ قطعہ تذکرے کے شروع صفحات میں نقل ہوا ہے :

آرزو کے ہمعصر ایک بلند پایہ مصنف اور تذکرہ نگار غلام علی آزاد بلگرامی نے خزانہ عامرہ میں جو مجمع النفائس سے تقریباً کوئی بارہ سال بعد ترتیب دیا تھا، یہی سال تصنیف لکھا ہے۔ آزاد بلگرامی لکھتے ہیں :

"در سند اربع دستین و مائت و الف تذکرہ الشعراء مشی بہ مجمع النفائس

تالیف نمودہ"

(ترجمہ) سنہ ۱۱۶۴ ہجری میں ست اوروں کا ایک تذکرہ بعنوان مجمع النفائس

تالیف کیا۔

آرزو نے اگرچہ اے ۱۱۶۴ھ میں مکمل کر لیا تھا لیکن ۱۱۶۸ھ تک وہ اس میں اضافے کرتے رہے اور اس دوران یقیناً انھوں نے کوئی اور تصنیف نہیں کی تا آنکہ محرم الحرام ۱۱۶۸ھ میں اودھ کو ہجرت کر گئے۔ اس عہد میں لکھے گئے دیگر تذکروں سے بھی اس بات کی سہادت ملتی ہے کہ آرزو تذکرہ مجمع النفائس ترتیب دینے کے بعد ۷۷ھ تک اس کی تزئین اور مرصع کاری میں مصروف رہے اور وقتاً فوقتاً جس قدر اضافے کر سکتے تھے کرتے رہے۔ شاید اسی خیال کی ترجمانی تذکرہ سر و کذاذ کے اس اقتباس سے ہو رہی ہے :

"و تذکرہ اکثر شعراء متقدم و متاخر کہ درین ایام تجریر آن اشتغال دارد"

(ترجمہ) اور ان ذلوں متقدمین و متاخرین شعراء کے تذکرہ لکھنے میں

مصروف ہیں۔

آزاد بگرا می کا یہ تذکرہ ۱۱۶۶ھ میں ترتیب دیا گیا تھا۔ آزاد بگرا می، آرزو کی مجمع الفنا میں کے سلسلے میں یہاں جو کچھ فرما رہے ہیں، اس سے یہی مراد ہے کہ تاہنوز آرزو اس کی ترتیب میں مصروف ہیں، اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی اس شاہکار تالیف کو دو سال قبل ہی تمام کر چکے تھے اور اُس دوران اسے خوب سے خوب تر بنانے میں مصروف تھے۔

آرزو نے اس کی ترتیب میں بنیادی طور پر اپنے پیش رو تذکرہ نگاروں کے تذکرے مثلاً 'تقی اودھری' 'تذکرہ نصر آبادی'، کلمات الشعراء اور تحفہ سامی کو پیش نظر رکھا اور استفادہ کیا۔ مجمع الفنا میں جس موقع پر اپنی اس تالیف کا ذکر کیا ہے وہیں یہ بھی وضاحت کی ہے کہ کون کون سے تذکرے اُن کے پیش نظر رہے تھے۔ آرزو لکھتے ہیں :

بعضی از تذکرہ ہاشل تذکرہ تقی اودھری و نصر آبادی و کلمات الشعراء و تحفہ سامی و غیرہ نیز دیدہ انہام آنچہ مناسب دانستم برشتن آن پر دانتم و بہ مجمع الفنا میں موسوم ساختم

(ترجمہ) تذکروں میں سے 'تذکرہ تقی اودھری' 'تذکرہ نصر آبادی'، کلمات الشعراء اور تحفہ سامی کا مطالعہ کیا اور بہتر اور مناسب طریقے سے آئے ٹکھ اور اس کا نام مجمع الفنا میں رکھا۔

مجمع الفنا میں کے مطالعے سے اس بات کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ آرزو کا اول اول کسی تذکرے کی تالیف کا قطعاً کوئی ارادہ نہ تھا اور اس تذکرے کا ترتیب دیا جانا گویا ایک اتفاقی امر ہے۔ وہ ایک بلند پایہ شاعر تھے اور شعر و سخن کی دنیا میں ان کی عظمت و برتری مسلم تھی۔ وہ استاد سخن اور ہم عصر دوستوں کے کلام شوق سے پڑھتے تھے، انھوں نے اُن کے دواوین سے پسندیدہ اشعار نوٹ کیے اور بتدریج ایک سفینہ ترتیب دے ڈالا۔ آرزو مجمع الفنا میں رقمطراز ہیں :

"ہوں مسرور این تذکرہ سفینہ است و غرض اصل نوشتن اشعار پسندیدہ خود اینہا را قلمی (کذا) نمود"

(ترجمہ) اس تذکرے کا مسرورہ دراصل سفینہ ہے اور غرض و غایت

پسندیدہ اشعار نقل کرتے ہیں، لہذا اسی طرح اسے ترتیب دیا۔

آرژو نے اس سنجیدہ کی ترتیب میں قدیم و جدید شعراء کے قریباً سو دو ادین کھٹکالے اور پسندیدہ شعراء کے اچھے اچھے اشعار انتخاب کیے، لیکن کچھ عرصے بعد انھیں یہ خیال آیا کہ کیوں نہ ان شعراء کے کچھ حالات بھی جمع کر لیے جائیں، لہذا انھوں نے ان کے حالات لکھے اور اس سلسلے میں متعدد تذکروں سے استفادہ بھی کیا۔ اس میں مزید اضافے کیے اور صحت اسی پر بس نہیں کیا بلکہ اس میں اپنی تحقیقی اور تنقیدی جستجو کا مکمل کر دکھایا اور اسے اپنی علمی و فکری ریزہ کاریوں کی بدولت ایک انسائیکلو پیڈیا بنا دیا۔ انھوں نے اس تذکرہ کی جس طرح زمین کی اس کی مثال اُس عہد کے دیگر کسی تذکرے میں نہیں ملتی۔ مجمع النعمان اپنی ابتدا سے انتہا تک بے شمار سیاسی، نیم سیاسی اور تاریخی حوالوں، سماجی حالات اور تنقید و تبصرہ کا جامع اور ایک عمدہ مرقع ہے، مزہ، براں اس میں شعراء کے حالات، ان کے کلام کے انتخابات اور ان کے کلام پر عالمانہ اور ناقدانہ رائے پیش کی گئی ہے۔

آرژو اس کی ترتیب (۱۷۵۰ء - ۱۷۵۱ء) تک کم و بیش اپنی دیگر جملہ تصانیف و تالیفات سے فرصت پا چکے تھے اور اس وقت کوئی تین درجن کتابوں کے مصنف و ناقد تھے۔ انھیں با فراغت اس کی ترتیب کا موقع میسر آیا۔ انھوں نے کہاں انتخاب کلام شعراء کا سوچا تھا جب کہ اب ایک منظم تذکرہ اپنی گونا گوں صفات کے ساتھ ان کے ہاتھوں ترتیب دیا جا رہا تھا۔

آرژو نے بہید اور نگ زیب (۱۶۵۸ء - ۱۷۰۷ء) اس جہانی رنگ و بو کا پہلا جلوہ دیکھ ان کے باپ شاہی فوج میں ملازم تھے، بادشاہ کے منصب داروں میں سے تھے۔ ان کا علم پایہ بڑا بلند تھا اور اس وقت کے علماء میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی، ساتھ ساتھ شعر و سخن میں بھی دست گاہ تھی، آرژو لکھتے ہیں :

”با آنکہ علوم حکمی بدرہا نخواستہ بود، فاضل خان منش و میر محمد امین مروج

کہ ہر دو فاضل جید بودند، وقت مباحثہ ایشان را حکم می نمودند.....

”تقریباً کہ وہ کام قیام کہ از افسانہ ملی مشہور ہند است، موزوں فرمودہ

انصرت یافتہ، ہر قدر گفتہ نعلی تین و پر زور است۔“

(ترجمہ) اگرچہ حکم کے علوم کے اسباق نہ پڑھے تھے، لیکن فاضل خاں منشی اور میر عبدالحق جو بذات خود جید فاضل تھے، بحث و مباحثے کے دوران انہیں نظم بناتے تھے۔

”کامروپ اور تاتہ“ کا قصہ جو ہندوستان کے شہور افسانوں میں ہے، نظم کیا لیکن مزید انہیں فرمت نہ ملی۔ ہر سال جو کچھ بھی نظم کیا انتہائی عمدہ اور پُر شکوہ ہے۔ آرزو کو مختلف علوم و فنون اور شعرو شاعری میں جو مرتبہ اور اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ اس کا بڑا حصہ باپ ہی کی تعلیم و تربیت کا اثر تھا۔ ان کے باپ شیخ حسام الدین حسامی ایک فوجی ملازم ہونے کے ساتھ ساتھ عربی و فارسی میں کامل دستگاہ رکھتے تھے اور آرزو کی ابتدائی تعلیم و تربیت ان ہی سے کسب فیض کا تجربہ تھی۔ آرزو لکھتے ہیں:

”غیر از کتاب گلستاں و بوستاں و پند نامہ و نام حق و انہم در پنج شش ساگی
دیگر کتاب فارسی خواندہ تا چہارہ ساگی بحسب علوم عربیہ اشتغال داشت غیسر از آنکہ
والد مرحوم در ہنگامیکہ از لشکر عالمگیر گویا رآمدہ بود و در طول شبہا صد و صد بیت
از اشعار معاصرین یا دلی و لوندۂ ہمد سرمدۂ شاعری من شدہ“

(ترجمہ) پانچ چھ برس کی عمر تک سوائے گلستاں و بوستاں، پند نامہ اور نام حق کے کوئی اور کتاب نہ پڑھی اور چودہ برس کی عمر تک عربی علوم کی تحصیل میں لگے رہے۔ علاوہ بریں والد مرحوم جب جب عالمگیر کی فوج کے ساتھ گویا ر آتے۔ رات کی تنہائیوں میں معاصرین شعرا کے سو دو سو اشعار یاد کر دیتے، اور یہ سب ہماری شاعری کا سرمایہ ہیں۔

شیخ حسامی کا انتقال (۱۱۱۵ھ) ایک فوجی مہم میں ہوا۔ آرزو اس وقت صرف سولہ برس کے تھے۔ تاریخ کے یہ ماہ و سال اور انگریز کے اخیر زمانے کی تاریخ ہے جب ملک کی سیاسی اور سماجی صورت حال انتہائی ناگفتہ بہ ہو رہی تھی۔ ہر طرف افراتفری کا عالم تھا اور شرور و ہنگامے پھیلے۔ آرزو نے اس وقت سے عالمگیر ثانی (۱۱۵۴ھ-۱۱۵۹ھ) تک دہلی میں رہنا ہونے والے سارے واقعات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا۔ اور انگریز کے انتقال کے بعد فنا جنگی

شروع ہوگئی اور شہزادوں میں ملک گیری کی خاطر خونریز تصادم ہوئے جس کا چشم دید گواہ صرف آرزو ہے جس نے سارے خوب نکال مناظر کی عکاسی مجمع النفائس میں کی ہے۔

اور یغریب کے بعد اس کے بیٹوں میں تخت و تاج کے بعد جنگ نے بھی ایک شکل اختیار کر لی۔ بڑا بیٹا منظم شاہ اپنے دو بھائیوں (اعظم اور محمد کام بخت) اور چند بھتیجیوں کو کشت و خون کرنے کے بعد تاج و تخت کا مالک بن بیٹھا لیکن اسے (منظم شاہ) چند برسوں سے زیادہ حکومت کرنا نصیب نہ ہوا۔ پانچ برس بعد ہی اس کا انتقال ہو گیا اور بدستور سابق اس کے بیٹوں میں خانہ جنگی چھڑ گئی۔ شہزادوں کی اس ہوس ملک گیری میں تقریباً ایک ماہ تک اس کی لاش بے گور و کفن لاہور میں پڑی رہی۔ اس کے چار بیٹوں میں تین تو جاں بحق ہوئے اور چوتھا "جہاندار شاہ" سلطنت کا مالک بنا لیکن ابھی سال بھر سے زائد نہ گزرے تھے کہ اس کے بھتیجے "فرخ سیر" نے اس کا (جہاندار شاہ) کام تمام کر دیا۔ اور خود حکومت و سلطنت کا مالک بن گیا۔ فرخ نے کوئی چھ برس حکومت کی۔ اورنگ زیب کے بعد سے اب تک خانہ جنگیوں کی یہ خونی داستان ایسی ہے کہ تاریخ کے اوراق پڑھ کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ فرخ سیر نے مزید اضافہ یہ کیا کہ ایسے تمام شہزادوں کو جو کسی نہ کسی طرح تخت و تاج کے حقدار بن سکے تھے، بہتوں کو اندھا کر دیا اور بہتوں کو قید و بند کی سزائیں دیں، امرائے دولت بھی قتل و خون اور قید و بند سے آزاد نہ رہے۔

فرخ سیر کے بعد محمد شاہ (۱۷۰۹ء-۱۷۴۸ء) کے زمانے میں عظیم حادثے رونما ہوئے یعنی نادر شاہ (۱۷۳۹ء) اور احمد شاہ ابدالی (۱۷۴۸ء) کے حملے جس کے نتیجے میں سلطنت کی اینٹ سے اینٹ بچ گئی اور بے شمار انسان قتل و خونریزی کے شکار ہوئے۔ محمد شاہ کے بعد اس کا جانشین احمد شاہ (۱۷۴۸ء-۱۷۵۴ء) فرمانروا بنا لیکن ملی و ملکی مسائل اتنے پیچیدہ اور ناہموار تھے کہ چند برسوں بعد ہی اسے اندھا کر کے تاج و تخت سے معزول کر دیا گیا اور عالمگیر ثانی (۱۷۵۴ء-۱۷۵۹ء) کو اس کی جگہ بٹھایا گیا۔ آرزو نے ان سارے دلہیز اور قیامت خیز نیز سیاسی و سماجی انقلابات کی نشاندہی مجمع النفائس میں کی ہے۔ وہ چونکہ خود ان سارے واقعات کے مشاہد تھے لہذا ان کا تذکرہ سیاسی و تاریخی اور علمی حقائق کا گویا ایک گنجینہ ہے۔

تذکرہ مجمع الفاعل سے اس عہد کے بے شمار سماجی احوال و کوائف کی بھی عکاسی ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں ہندوستانی اور ایرانی علماء اور دانش وروں کا معرکہ اس تذکرے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے جس کے پس منظر میں اس عہد میں ہندو ایران فکر و فن، علم و ادب اور سائنات کا بھڑکی جھڑکی لیا جاسکتا ہے۔ آرزو پہلا ہندوستانی شاعر اور ماہر سائنات ہے جس نے اپنے فکر و فن اور صلاحیتوں کی بدولت یہ ثابت کر دکھایا کہ ہندوستانی ادیب و شاعر کسی بھی طرح ایرانیوں رتبے میں کم نہیں بلکہ لغات و محاورات کے استعمال اور استناد و استشہاد کے لانے میں وہ ایرانیوں سے ایک قدم آگے ہی ہیں۔ اُس زمانے میں ایک نثر نگار ہندی الفاظ کے فارسی میں استعمال سے متعلق تھی اور پڑھا کھٹا طبقہ دو گردہوں میں بٹا ہوا تھا۔ ایک گردہ کا یہ خیال تھا کہ ہندی الفاظ کی آمیزش سے فارسی زبان کی فصاحت میں فرق پیدا ہوتا ہے۔ اس گردہ کے سرخیل شیخ علی حزیں تھے۔ دوسرے گردہ کا یہ دعویٰ تھا کہ جب ترکی، تورانی اور عربی الفاظ کی آمیزش اور اختلاط سے فارسی زبان میں کوئی بد مزگی پیدا نہیں ہوتی تو ہندی جو فارسی کی ہم نسل و ہم ریشہ ہے، اسے کیوں اس قابل شمار کیا جائے۔ اس دوسرے گردہ کے امام سراج الدین علی خان آرزو تھے۔ حالات یہ تھے کہ ایران نوازی زور دہوں پر تھی اور معاشرے میں ہندوستانیوں کے مقابلے میں اہل ایران ہی زبان و بیان اور لغات و محاورات کے استعمال میں قابل استناد سمجھے جاتے تھے۔ آرزو نے بالکل اس تصب کو ختم کیا۔ ان کا ہندوستانیوں پر عظیم احسان ہے کہ انھوں نے ایران نوازی اور اہل ایران کے قابل استناد ہونے کا مکمل طور پر قلع قمع کیا اور ہندوستانی علماء و فضلا و جنھیں اس معاملے میں قابل استناد نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ان کی عظمت بڑھائی۔ انھوں نے بیدل اور خسرو کے تصرفات کو تسلیم کیا اور اُسے صحیح ثابت کر کے ان کی عظمت کا سک بٹھایا۔ بیدل کے سلسلے میں آرزو لکھتے ہیں :

”چوں از راہ قدرت تصرفات نمایان در فارسی نمودہ مردم ولایت و کاسر
لیسان اینہا کہ از اہل ہند انورد کلام این بزرگو از پنہا و از بد و غیر در محبت تصرف
صاحبوہ در تان ہند پہنچ سخن ندارد، بلکہ قابل است، چنانچہ در رسالہ ”وادی“

برہمچین ثابت نمودہ۔^{۱۳}

(ترجمہ) چونکہ صلاحیت و مہارت کے باعث فارسی میں نمایاں طور پر تصرفات کیے، ولایت کے لوگ اور ہندوستان میں اُن کی کاسریسی کرنے والے، اس باصلاحیت و با مہارت شاعر کے کلام پر اعراض کرتے ہیں لیکن اس فقیر کو ہندوستانی باصلاحیت شاعروں کے کلام پر کوئی اعراض نہیں ہے بلکہ اُن کا معترف ہے اور رسالہ داد سخن میں دلائل پیش کر کے اسے ثابت کیا ہے۔

ہند رام غلص جو آرزو کے دوستوں میں تھے، انھیں کے ہم خیال وہم مشرب تھے۔ انھوں نے آرزو کا ساتھ دیا اور ہر طرح ان کی حمایت کی اور اپنی تصنیف مرآۃ الاصطلاح میں اہل ہند کی فضیلت کو ثابت کرتے ہوئے ان کے تصرفات کو جائز اور بہتر قرار دیا۔ غلص لکھتے ہیں:

”استغاد بعض عزیزان است کہ الفاظ ہندکہ در فارسی آوردن نیت.....“

ایں چیز را برای خانان و بستیان مضائقہ دارد اہل قدرت و استعداد مختار اند۔^{۱۴}

(ترجمہ) بعض عزیزوں کا یقین اور عقیدہ یہ ہے کہ ہندی الفاظ کا فارسی میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے..... یہ باتیں خانان اور مستدین کے لیے حرج کا باعث ہیں۔ باصلاحیت اور با استعداد لوگ اس معاملے میں آزاد ہیں۔

آرزو کی طبیعت میں قدرت نے جدت طرازی کا ملکہ عطا کیا تھا۔ وہ اپنی مقبول پسندی کی بدولت ہمیشہ ایرانیوں پر غالب رہے۔ ایک ایرانی شاعر تازگی جس نے الفاظ و محاورات کے استعمال میں بے شمار غلطیاں کی تھیں، آرزو اس کے کلام پر اس کی خامیوں کی طسرت انتہائی ظریفانہ طریقے سے اشارہ کرتے ہیں:

”فقیر گوید ہر گاہ احوال زبانان چین باشد، وای محال مردم شمسرائی ملک دیگر کہ بہ فارسی سخن رانند؛ دریں صورت اگر ہزار غلط از ہندی واقع شود برابر یک غلط اہل زبان نمود۔“^{۱۵}

(ترجمہ) فقیر کا یہ کہنا ہے کہ جب اہل زبان کا یہ حال ہوگا تو انفسر ہے دوسرے ملک کے شاعروں پر جو فارسی میں شعر و شاعری کرتے ہیں۔ ایسی صورت حال

میں اگر کسی ہندوستانی سے ہزار غلطی ہوتی ہے پھر بھی وہ اہل زبان کی ایک غلطی کے برابر نہ ہوگی۔

اس زمانے میں زبان و بیان اور الفاظ و محاورات کے استعمال کے سلسلے میں آرزو کا معرکہ شیخ علی حزیں سے بڑا سخت رہا۔ علی حزیں ایران نواز تھے اور ہندوستانیوں کو حقارت بھری نگاہ سے دیکھتے تھے۔ آرزو نے انھیں اپنی حکمت عملی سے زیر کیا۔ آرزو نے ان کے اشعار سے الفاظ و محاورات اور عمل استعمال کی غلطیاں نکالیں اور اعتراضات اپنے شاگردوں کو یاد کرا دیے۔ لہذا جہاں جہاں حزیں کا گزرا ہوتا، آرزو کے شاگرد وہاں پہنچتے اور ان کے اشعار پر کیے گئے اعتراضات اور ان پر کی گئی اصلاحات انھیں سناتے۔ آرزو نے حزیں کے تقریباً چار سو اشعار پر اعتراضات کیے اور انھیں کتابی شکل دے کر تنبیہ الغافلین کے عنوان سے شائع کرا دیا۔

مختصر یہ کہ آرزو اور غلطی کی کوششیں بار آور ثابت ہوئیں اور ہندی کے الفاظ کے استعمال میں آرزو کو مکمل طور پر کامیابی حاصل ہوئی۔ رفتہ رفتہ ضحیٰ ایسی بدل کر استاد کے معاملے میں ایرانیوں کی فضیلت و برتری بتدریج کم ہوتی گئی اور بالمقابل ہندوستانی علماء و فضلاء کی عظمت و فضیلت مسلم ہو گئی۔ یہ اور اس طرح کے بہت سے سیاسی و سماجی واقعات کی نشاندہی انتہائی جامع اور دل نشین انداز میں کی گئی ہے جس سے اٹھارہویں صدی کی سیاسی و سماجی، علمی، تاریخی اور اخلاقی زندگی کے نقوش روشن ہوتے ہیں۔

آرزو نے مشہور و معروف مختلف تاریخی کتابوں اور تذکروں سے اس میں حوالے بھی نقل کیے ہیں مثلاً واقعات بابری، آثار رحیمی، مجالس النعاس، تذکرہ دولت شاہ مرہٹدی اور باب الالہاب سے بے شمار حوالے مجمع النعاس میں ملتے ہیں۔ آرزو نے ہم عصر مصنفین کے نام عزت و احترام سے لیے ہیں۔ ان کے معاصرین میں خصوصیت کے ساتھ والد داغستانی، آزاد، بلگرامی، خٹنگو، افضل نبات، سعد اللہ گلشن، علی قلی خاں، قزلباش خاں، امید شمس الدین فقیر اور شیخ علی حزیں وغیرہ جیسی شخصیات تھیں۔ ان میں سے ہر ایک کے مرتبہ و مقام کا لحاظ رکھتے ہوئے اُس نے ان کی عزت و حرمت اور عظمت کو ہر طرح سے برقرار رکھا ہے اور ان کی علمی و ادبی خدمات کو سراہتے ہوئے ان کے بارے میں وہی کچھ لکھا ہے جس کے وہ مستحق تھے۔ اس معاملے

ہیں آرزو نے بالآخر آرائی سے یکسر پرہیز کیا ہے۔
 مجمع النفاٹس میں آرزو نے اپنے بیشتر معاصرین شعراء کے اشعار پر تنقید و تبصرہ
 بھی کیا ہے اور ان کے بعض اشعار کی تصحیح کی ہے۔ یہاں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:-
 ۱۔ سرخوش کا شعر ہے:

صاحب جو ہر رفیق صاحب جو صبر شود
 استخوان ماہی آخر دستہ نخبہ شود
 شعر کے دوسرے مصرعے پر آرزو اصلاح فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں:
 ایں مصرعہ بجائی فقیر آرزو بہتر است
 ماقبت دزدانی ماہی قبضہ نخبہ شود^{۱۶}
 ۲۔ میر محمد علی راج کا شعر ہے:

مگوزی سر د پایاں سر رشته اندرا
 کتاب رازم و ناخوان نوشتہ اندرا
 شعر کے مصرعہ اول پر آرزو کی اصلاح اس طرح ہے، فرماتے ہیں:
 فقیر آرزو مصرعہ اول را چنین بہتری داند
 مگوزی بسروبی پا سر رشته اندرا
 ۳۔ غلص کاشی کا شعر ہے:

بگاہ گاہ گاہی میکنی ہر دم بسوی من
 ندانم از سر لطف است یا از بد گمانیہا

اس شعر پر آرزو کی تنقید ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:
 "درین بیت لفظ گاہ گاہی و ہر دم با ہم چنداں مناسبت ندارد"^{۱۷}
 ۴۔ غلص کاشی ہی کا ایک اور شعر ہے:

ہلال گوشہ ابروی تیغ ہمسر نکافت
 بیک انشاہ کند جسم را جدا از ہوی

شعرِ ذاکے دوسرے مصرعے پر تنقید و تبصرہ کرتے ہوئے آرزو فرماتے ہیں:
 "فقیر آرزو گوید جسم راحتِ ابد باہیولی نیست، مقابلِ آن صورت است
 و صورت چندین نوع است؛ صورتِ جمعی، صورتِ نوعی و صورتِ شخصی؛ پس بہتر
 چنین است عطر

بیک اشارہ نماید جسدِ اصور ہیولی"۱۹

(ترجمہ) فقیر آرزو کا کہنا ہے کہ جسم کا ہیولی سے کوئی مقابلہ نہیں بلکہ اس کا مقابل
 صورت ہے اور صورت کے چند نوع ہیں۔ یعنی صورتِ جمعی، صورتِ نوعی اور صورتِ شخصی
 لہذا یہاں بہتر اس طرح

اس قسم کی تنقید اور تبصرے اور معاصرینِ شعراء کے کلام پر اصلاح کی روایت صرف
 اور صرف آرزو ہی کی ایجاد و اختراع ہے۔ مذکورہ صدی میں لکھے گئے تذکرے مثلاً کلمات الشعراء، تختِ ناسی،
تذکرہ طاہر، تذکرہ سفینہ خوشگو، خزانہ عامرہ، سرآزاد، یدِ بیضا اور ریاض الشعراء اور نیز دیگر تذکروں
 میں اس قسم کی روایت نہیں ملتی۔ یہ صرف آرزو کا علمی اجتہاد اور اس کی ایجاد و اختراع ہے کہ
 اس کا تذکرہ (مجمع النفائس) اس قسم کے علمی اور تحقیقی کارناموں سے معمور ہے۔

مجمع النفائس میں آرزو نے جن جن شاعروں، فرمانرواؤں، شہزادوں، امیروں اور
 صوفیوں کے احوال لکھے ہیں، انتہائی جالب، جامع اور شیریں اندازِ بیان میں لکھے ہیں اس
 طرح کہ اُن کی شخصیت کے اکثر پہلو روشن ہو جائیں۔ نمونے کے طور پر چند ایک مثالیں پیش
 کی جاتی ہیں۔

۱۔ سام میرزا، شاہ اسماعیل صفوی کا فرزند اور جیند تھا۔ آرزو نے اس کے باپ سے
 جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک اقتباس درج ذیل ہے:

"سام میرزا ابنِ شاہ اسماعیل صفوی بغایت فہیم و کرم و دانابہ مزید متبع
 و ادراک ممتاز، تذکرہ شعرائِ اوشہ و راست ساری تخلصِ اوست۔ فقیر آرزو
 گوید کہ بیچِ شاہزادہ ازین خانوادہ بدین حیثیت و جامعیت برنخاستہ، در شعر و دانش
 بدرجہ عالی رسیدہ، در فضل و دانش و تربیت و قدر شناسی مثلِ او شاید دیگر ہم رسیدہ

باشد۔ ازین سلسلہ چہ سخن از ہمہ سلاسل سلاطین است، چہ اکثر پادشاہین این
سلسلہ متعصب تر و تہتیک تر از سنیان بلج بودند؛ چنانچہ بر شیخ تواریخ ظاہر است؛
و این معنی از جناب سام میرزا خلی غریب است؛ زیرا کہ جوانی و سلطنت و فعل و کمال
آدمی را سبب مست و غفلت گرداند۔^{۲۰}

۳۰۔ بیرم خاں تاریخی کتابوں میں ایک لائق و فائق منتظم کار کی حیثیت سے معروف ہے
لہٰذا وہ ایک شاعر و ادیب بھی تھا، یہ کم لوگوں کو معلوم ہے۔ آرزو نے اس سے متعلق جو کچھ لکھا
ہے اس کا ایک مختصر اقتباس درج ذیل ہے:

”بیرام خاں ملقب بہ خانخانان کہ خانخانان عبد الرحیم پسر ارشد اوست
از کمال شهرت محتاج تعریف و توصیف نیست۔ در تاریخ ہمایونی و اکبری وغیرہا
مشروحاً احوال او مرقوم است؛ مجلاً خلی صاحب جوہر مردی بود، خصوصاً در فنی
سپاہی گری و سخن پردازی و نکتہ دانی۔ اواز قصیدہ کہ در منقبت گفتہ و مطلعش
انیمت ظاہرہ

شہی کہ بگذرد از نہ سپہر انہر او
اگر غلام علی نیست، تنک بر سر آؤ

تذکرہ مجمع النفائس، آرزو کی پہلی نگاری، شیریں بیانی اور سادگی کے لیے بھی مشہور
ہے۔ مصنف کا انداز بیان انتہائی سادہ اور سلیس ہے کہ قاری پڑھتا جائے اور لطف اندوز
تہا جائے۔ مثال کے طور پر یہاں دو ایک مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ خواجہ محمد ناصر عندلیب کے بارے میں آرزو رقمطراز ہیں:

”خواجہ محمد ناصر عندلیب نفیس از فرزندان حضرات بہار الدین نقشبند
است، قطب فلک ہدایت و مرکز دایرہ ولایت ذات ایشانست، ہر چند تحصیل
ظاہر نمودہ اند، اما دری از غیب بر روی قلب ایشان و اشہ کہ تحقیقات و مونی
و مشکلم و حکیم بی محلف بر زبان حقانیت ترجانش جاری است.... فقیر آرزو را
از مدت سی و چند سال اخلاص و عقیدت در خدمت ایشان محقق است، شاید

کر رسید نجات این پر عاصی ثوب باطنی این بزرگوار گردود^{۲۲}
۲۔ معروف عارف شیخ سعد اللہ گلشن کے بارے میں آرزو اپنے شیریں انداز بیان
میں یوں رقمطراز ہیں :

”شیخ سعد اللہ گلشن قدس سرہ قدوۃ اولیاء و پیشرو اصغیاء است،
اولیٰ زوجانی داخل طریقہ نقشبندیہ دام فیضہا گردیدہ..... حضرت گلشن در فقر و
فنا و توکل تسلیم یگاز آفاق بود، فقیر سالہا در بندگی ایشان حاضر می شد و اشعار
خودی خواند، غلیلی از راہ لطف تحسین می فرمودند، و این خاکسار را می ستودند،
اشعار گوہر بار ایشان قریب یکصد و بیست ہزار است مشتمل بر نزل و قصید و مثنوی
و رباعی۔ یک قصیدہ از انجملہ است در جواب امیر خسرو کہ سہ صد و بیست بیت
دارد۔“^{۲۳}

اتنی بات اور عرض کر دوں کہ تذکرہ ہذا عمدہ ظرافت اور شعروادب کا بہترین شاہکار
ہے جس کی مثال متقدمین و متاخرین کسی کے یہاں نہیں ملتی۔ اس میں ادب کی وہ چاشنی ہے جو
تحفہ سامی، کلمات الشعراء، سیفۃ خوشگو، غزاد عامرہ، سر و آزاد، ریاض الشعراء اور سفینۃ بے خبر
میں سے کسی میں نہیں، جبکہ تھوڑی تقدیم و تاخیر سے یہ سارے تذکرے ایک ہی زمانے کی تصانیف
ہیں۔ لیکن ان جملہ محاسن اور خوبوں کے باوجود اس تذکرے میں ایسے بہت سے نقائص بھی ہیں
جنہیں فرو گذاشت نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر یہاں صرت ایک کی نشا ہی کی جاتی ہے۔
آرزو نے متعدد شعراء کے احوال لکھنے سے صرت نظر کیا ہے، صرف چند جملوں میں ان کا
تعارف کرا کے ان کے کلام کے نمونے پیش کر دیے ہیں۔

تذکرہ ہذا میں رشید الدین و طواط کے سلسلے میں سب کچھ لکھا گیا ہے، ان کے کلام کے
نمونے بھی دیے گئے ہیں، لیکن ان کی شہور و معروف تصنیف حدائق السمر کا ذکر نہیں ملتا
جب کہ یہ کتاب صنائع و بدائع شعری پر ایک عمدہ تصنیف ہے اور استفادہ کا درجہ رکھتی ہے۔
آرزو نے اپنے معاصر شعراء میں شیخ علی خزین کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی تصانیف
کے ذکر سے صرت نظر کیا ہے۔

اسی طرح حافظ شیرازی کے ذکر میں معتق نے انتہائی اختصار سے کام لیا ہے۔
مزید برآں فردوسی اور عراقی جیسے بزرگ شاعروں کے سلسلے میں صرف چند سطروں
پر اکتفا کیا ہے جب کہ ان کے احوال و آثار پر صفحے دو صفحے بھی ناکافی تھے۔
اس طرح آرزو کا یہ تذکرہ اپنے محاسن اور جملہ خصوصیات کے باوجود معائب و
نقائص سے یکسر پاک نہیں کیا جاسکتا۔ ■ ■

حواشی

- ۱۔ خزانہ عامرہ (مطبوعہ) : غلام علی آزاد بلگرامی، صفحہ ۱۱۶
- ۲۔ مجمع النفائس (مخطوط ۲۳۵۹) : سراج الدین علی خاں آرزو؛ راجپور رضالائبریری، راجپور، صفحہ ۸۴۲
- ۳۔ شعرایعجم فی الہند (مطبوعہ) : شیخ اکرام الحق،
- ۴۔ مجمع النفائس (مخطوط) : سراج الدین علی خاں آرزو؛ راجپور رضالائبریری، راجپور، صفحہ ۳
- ۵۔ آزاد بلگرامی نے تذکرہ خزانہ عامرہ - ۱۱۷۶ھ میں ترتیب دیا تھا۔
- ۶۔ خزانہ عامرہ (مخطوط ۶۰/۶۳۹) : مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، صفحہ ۹۰ ب
- ۷۔ سرور آزاد؛ آزاد بلگرامی، مخطوط ۶۱/۶۳۰، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، صفحہ ۵۵ ب
- ۸۔ مجمع النفائس (مخطوط) : راجپور رضالائبریری، صفحہ ۳
- ۹۔ مجمع النفائس؛ صفحہ ۱۳۰
- ۱۰۔ آرزو کا یہ سفینہ راجپور رضالائبریری میں موجود ہے۔ اس میں صرف ۶۷ شعرا کا اختصار کے ساتھ ذکر
ہے۔ کلام کے نمونے تقابلاً زیادہ ہیں۔ کل صفحات ۸۰۸ ہیں۔ صفحہ ۱۶۹ پر آرزو کے ہاتھ کی ایک مختصر
تقریر بھی ہے۔
- ۱۱۔ مجمع النفائس؛ صفحہ ۲۴۱
- ۱۲۔ سفینہ خوشگو؛ بدایین داس خوشگو
- ۱۳۔ مجمع النفائس؛ صفحہ ۱۴۹

- ١٤ مرآة الاصطلاح : آندرام فلص ، صفر ٢١
- ١٥ مجمع النفائس ، صفر ١٠٤
- ١٦ مجمع النفائس ، صفر ٢٢١
- ١٧ ايضاً ، صفر ٣٢٨
- ١٨ ايضاً ، صفر ٨٢٨
- ١٩ ايضاً ، صفر ٨٢٩
- ٢٠ ايضاً ، صفر ٣٤٢
- ٢١ ايضاً ، صفر ١٣٢
- ٢٢ ايضاً ، صفر ٦٢٠
- ٢٣ ايضاً ، صفر ٤٥٤

سترھویں صدی کے ہندوستان کی ایک جھلک

شرف حسین قاسمی

ہندوستان ہمیشہ سے دنیا کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ یورپ، عرب، چین، ایران اور دیگر ممالک سے یہاں سیاح آتے اور اپنے سفر کے حالات قلم بند کرتے رہے ہیں۔ ان سفرناموں میں ابن بطوطہ کے سفرنامے کو ایک خاص شہرت و مقبولیت اور اعتبار حاصل ہے۔

محمود بن ابیرولی، یعنی کاسفرنامہ بحر الاسرار بھی فارسی میں اپنی نوعیت کی ایک اہم تاریخی دستاویز ہے۔ ہندوستان سے تعلق اس میں تاریخی، تمدنی، مذہبی اور جغرافیائی نوعیت کے بے شمار واقعات بیان کیے گئے ہیں جو بیشتر مصنف کے اپنے ذاتی مشاہدات پر مبنی ہیں۔ محمود بن علی نے بعض واقعات کے بیان میں مبالغے سے بھی کام لیا ہے اور بعض بیانات افسانوی رنگ کے حامل نظر آتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ واقعات اس لیے اہم ہیں کہ وہی بن علی کے زمانے میں رائج تھے اور اس دور کے ذہن کی عکاسی کرتے ہیں۔ ایسے واقعات کے علاوہ، محمود بن علی کی فارسی زبان نے جو اس دور کے مشکل اور پیچیدہ اسلوب کی آئینہ دار ہے، اور بے شمار ہندوستانی الفاظ نے جو مصنف درست نہیں لکھ سکایا کاتب کے تساہل نے ان کی شکل بدل یا بگاڑ دی، اس سفرنامے کو اسرار کا سمندر بنا دیا ہے۔ کثرت سے قرآن الکریم اور عربی کی دوسری عبارات کا مناسب حال استعمال محمود بن علی کے عربی زبان پر عبور کا ثبوت ہے۔ بحر الاسرار زبان و بیان کے شکل ہونے کے باوصف اپنے مشتملات کی وجہ سے ایک اہم ماخذ اور سترھویں صدی عیسوی کے ہندوستانی

سماج کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔

محمد بن امیر دہلی، ۱۰۰۴/۹۶-۱۵۹۵ء کے آس پاس بلخ میں پیدا ہوا۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے بخارا گیا اور پھر اپنے وطن لوٹ آیا جہاں اس نے سوئے ان چھ سات سالوں کے جو جنوبی ایشیا کی سیر و تفریح میں بتائے، اپنی زندگی کا باقی حصہ بسر کیا۔ اس نے عمر کے ابتدائی زمانے ہی سے فارسی میں شعر کہنا شروع کر دیا تھا اور پچاس ہزار ابیات پر مشتمل اس نے چھ آثار اپنی یادگار پھوڑے جو غالباً اب دستیاب نہیں۔ فارسی شعراء کے بے شمار تذکروں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔ عمود بلخی نے اپنے درج ذیل فارسی آثار کا ذکر کیا ہے جو اس نے اُنیس برس کی عمر کے بعد تالیف کیے:

مجت نامہ: نظامی گنجوی کی خسرو شیرین کے وزن پر

گل کدہ: محمد بلخی نے خسرو شیرین ہی کے وزن پر یہ کتاب اڑیسہ کے گورزر کو پیش کرنے کے لیے مرثیہ دو دن میں تالیف کی۔

نجم شائبہ: نظامی کے اسکندر نامہ کے وزن پر۔

نزهت الارواح: نظامی کی مخزن الاسرار کے وزن پر

اخلاق حسنی: مخزن الاسرار کے وزن پر۔

ان شہزادوں کے علاوہ غزلیات، قصائد اور دیگر اصناف سخن پر مشتمل ایک دیوان بھی مرتب کیا۔

محمد بلخی اس کے بعد دنیا اور دنیوی امور سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے اور عرفان و تصوف کی طرف مائل ہوتا ہے۔ دس برس اسی دشت باصفا کی سیاحتی کے دوران اس نے اپنے مرشد سید میرک شاہ الحسینی کی فرمائش پر اپنے سلسلہ تصوف سے متعلق ردایح طیبہ تصنیف کی۔ مرشد کے وصال نے محمد بلخی کا دل توڑ دیا۔ اپنے ہی وطن میں اسے غربت کا احساس ہونے لگا۔ اس وجہ سے اس نے ۱۰۳۳/۱۶۲۴ء میں ہندوستان کی سیاحت کا فیصلہ کیا۔ ہندوستان میں اسے تاریخ دنیا سے دلچسپی ہوگئی اور اس نے یہاں تاریخ کی متعدد کتابوں کا مطالعہ کیا۔

محمد بلخی اپنے وطن سے ۱۰۳۴/۱۶۲۵ء میں ہندوستان دیکھنے کی غرض سے نکلا۔ وہ

کابل، پشاور، اس کے نزدیک کورکترجی حسن ابدال کا مقبرہ دکھتا ہوا پہلی غرم ۱۳۵۱/۱۳۵۲ شمیر ۱۲۲۵
کو لاہور پہنچا۔ لاہور سے موہا پٹ، سہرند (سرہند)، اس کے نزدیک باغ حافظ رخصت ہوتا ہوا وہ
ہلال آباد آیا جو اگرے سے دو کوس (کردہ) کے فاصلے پر واقع تھا۔ اگرے کے قریب بڑا بازار دیکھا۔
بنارس گیا، اور آباد پہنچا، بہار جانے کے لیے اس نے گنگا عبور کی، پٹنہ گیا، غالباً حاجی پور سے گزرا،
بندر بنارسے شہر میونان (بندروں کا شہر) کہتے تھے، پہنچا۔ محمود بنی کے بقول یہ بندر گاہ پٹنہ اور راج
عل کے درمیان گنگا پر واقع ہے۔ راج عل، داؤنا پور، بردوان، مدینہ پور، اڑیسہ، خوردہ، بحر اخصر،
واقع جلنا تھ، کونارک (جلنا تھ سے پانچ کردہ کے فاصلے پر دریائے اخصر کے کنارے)، کالا پھاڑ، قاسم کوٹ
(کونارک سے گولکنڈہ کے راستے پر)، حیدر آباد کن، اناج پور، منگل گری (تلنگانا کے قریب و جوار
میں حیدر آباد سے تقریباً ۱۵۰ میل جنوب مشرق میں)، اندر کی، اداوی یا اداوی، بیجا پور، چندر کوٹی
(میسور میں)، تارا کوٹا، کلیان، ہویل، کارجور، تنکر، نظام شاہی قلعوں میں تین، وجے نگر، قصبہ برنگ
قصبہ ہریال، بندر کابل تین، اس کے بعد سراندیپ پہنچتا ہے جہاں سے دکن سے آجی ریکو اور
شہر نو (بحر اخصر میں خٹا کے قریب و جوار میں جزیرے) جانا چاہتا ہے۔ راستے میں اس کی
کشتی طوفان میں بھٹس جاتی ہے اور وہ اڑیسہ آجاتا ہے، جہاں سے وہ کلک آتا ہے، جو
اڑیسہ کا پائے تخت تھا۔ اڑیسہ میں کلک کے قریب قصبہ مالکانڈی اور پرگنہ نٹراج پور دکھتا
ہے۔ اڑیسہ سے واپس اگر آتا ہے۔ یہاں سے سندھ جاتے ہوئے وہ فتح پور، اجمیر، جیسلمیر،
سکر، جھکر، گنجا، گنڈا، بیسی سے جذب اور قلات سے مشرق میں سیوی (سیبی)، ہرنائی (ہرنائی)،
قریہ غری یا غری، پونشنگ (پیشین)، بست (ہیر مندیہ واقع)، بہستان میں فراہ، ہرات اور
اپنے وطن بلخ واپس آجاتا ہے۔

ہندوستان سے لوٹنے پر ۱۰۴۰/۱۶۳۱ کے اواخر میں والی بلخ نذر محمد خاں کے
حکم سے محمود بنی نے بحر الاسرار لکھی۔ نذر محمد خاں نے محمود بنی کی علم و فصیلت کے اعتراف کے طور
پر اسے اپنے کتاب خانے کا کتابدار متعین کیا۔

ذیل میں بحر الاسرار سے ہندوستان، بھوار کے بارے میں تاریخی، سماجی، تمدنی اور
اور مذہبی نوعیت کی اطلاعات پیش کی جا رہی ہیں۔ یہ اطلاعات سترھویں صدی کے ہندوستان

کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہیں۔

پشاور میں کورکٹری میں پتھر اور اینٹ سے عمارتیں تعمیر کی گئی ہیں۔ عمارتوں کے درمیان میں مساجد و عمارت کی مانند ایک عالی شان عمارت ہے۔ اس کے دروازے پر ایک گہرا کنواں ہے عقب میں ایک چڑیا گنبد جس کے نیچے ایک دروازہ نظر آتا ہے۔ اس دروازے سے بارہ ہاتھ (ذراع) نیچے کی طرف ایک گونے میں سمیں روشن ہیں اور خورات جلائے جا رہے ہیں۔ اس کے آس پاس چند مراض آسن یاٹے جس نفس کے عالم میں مشول عبادت ہیں۔ اس طاقے کو عون عمام میں قدم گاہ باپارٹن کہتے ہیں۔ مندرضا اس عمارت میں ایک جوگی سند ارشاد پر شمنک ہے۔ قریب ایک ہزار جوگی 'سنیاکس' بیراگی وغیرہ اس کی خدمت میں حاضر ہیں، ان سب کی اہل ریاضت و عبادت جس نفس ہے۔ اس گروہ کی نظر میں علامت کمال یہ ہے کہ ایک صبح سے دوسری صبح تک ہم صرف ایک بار سانس لیتے ہیں۔ جو شخص اس عمل میں کامیاب ہو جاتا ہے 'اے سند ارشاد پر بٹھایا جاتا ہے۔ سابقہ مرشد کو یہاں کی کسی عمارت میں زندہ پھینک دیتے ہیں اور اس کا دروازہ پتھروں اور اینٹوں سے بند کر دیا جاتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ اس شخص کا نفس درجہ کمال کو پہنچ گیا تھا۔ اس لیے لازمی طور پر اس کی روح اس کے سابقہ جسم سے بہتر قالب میں منتقل ہو جائے گی اور عنقریب پھر دنیا میں لوٹ آئے گی۔ اس علاقے کے ہندو راجا اور دیگر لوگ اس گروہ کی معاش کا انتظام کرتے ہیں۔

عمود پٹی نے یہاں کے مرشد سے گفتگو کی اور مناظرے میں اسے ناکام بنا دیا۔ انہی عمارتوں میں عمود پٹی نے اس گروہ کے ایک بوڑھے شخص کو دیکھا۔ اس کی داڑھی زمین پر ایک ہاتھ بسی گھسٹ رہی تھی اور مونچھیں شیطان کی رستی کی مانند اس کی گردن میں لپیٹی ہوئی تھیں۔ ان میں تیرو گرہیں لگی ہوئی تھیں۔ یہ اس کی ریاضت تھی کہ اس نے دس من وزنی ایک زنجیر اپنے پیروں میں باندھ رکھی تھی جس کی وجہ سے اس کے لیے چلنا پھرنا ناممکن نہیں تھا۔ اسی زمانے میں رام داس نامی ایک امیر ہندو اس کے پاس آیا اور ایک ہزار روپے اس کی نذر کیے اور پیروں سے زنجیر دور کر دی جس پر مراض نے کہا: وہ سنی کہاں ہے جو میں ہزار روپے نذر کرے اور مجھے داڑھی مونچھوں کی قید سے آزاد کرائے۔

عمود بٹی یہاں سے لاہور کا رخ کرتا ہے۔ راستے میں نہایت سمور اور دلکش مقام بابا حسن ابدال کے خزار کی زیارت کرتا ہے۔ یہاں ایک چشمہ عجائبات میں سے ہے جس میں پھیلیاں اور مگر چھ ہیں۔ یہاں کا مجاور زائرین کو ان کے نام اور القاب سے پکارتا ہے جس پر ہزار گرو فرداً فرداً اپنی قیام گاہ سے باہر آتا ہے اور کھانے کی کوئی چیز چشمے میں ڈالتا ہے پھر اپنی قیام گاہ لوٹ جاتا ہے۔ مجاور کی اجازت کے بغیر قیام گاہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مجاور قصد کسی ایک زائر کا نام نہیں پکارتا، دوسرے زائر اس بات سے واقف ہوتے ہیں، لیکن یہ زائر اپنی قیام گاہ سے باہر نہیں آتا۔

عمود بٹی پہلی محرم ۱۰۳۵ھ/۲۳ ستمبر ۱۶۲۵ء کو لاہور پہنچا ہے۔ موضع پنت ا غالباً پینٹھ، ہفتہ واری بازار میں قیام پذیر ہوتا ہے۔ اسی مقام پر تاہر قیام کرتے ہیں اور ان کی سواریاں بھی رہتی ہیں۔

لاہور میں محرم کے مراسم عمود بٹی کے لیے دلچسپی کا باعث تھے۔ یہاں سلاطین، حکام اور دیگر صاحبان محل و عقد اپنے اپنے طور پر حضرت امام کے نام پر ایک مردہ تیار کرتے ہیں۔ اسے مختلف طیلوں میں سماتے اور سنوارتے ہیں۔ ایک کریمہ منظر مورت بھی بناتے ہیں اور اسے ابنِ ملجم کا نام دیتے ہیں۔ عشرہ محرم کو پانچ پانچ دن کے دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے پانچ دنوں میں خوشیاں مناتے ہیں چونکہ ان کے بقول حضرت امام ان دنوں میں نکاح و ازدواج کے مراسم میں مشغول رہے تھے۔ لڑکوں کو زنا، لباس پہن کر صبح سے شام تک ہوا و لعب میں مصروف رہتے ہیں۔ قوال، کلاؤت، ڈومنی، کبھنی، کنہریاں اور طوائف گانے بجانے میں لگی رہتی ہیں۔ عشرہ محرم کے پہلے پانچ دن اس طرح عیش و عشرت سے گزار کر دوسرے پانچ دن اظہارِ افسوس و اتم و زری میں گزارے جاتے ہیں۔ مذکورہ طبقے کے لوگ سیاہ لباس پہن لیتے ہیں۔ وہی سر و دوغے کی محفلیں ہوتی ہیں، گرافسوس اور اتم زدہ۔ اسکا بھیا کی کے عالم میں لاش کے قریب آتے ہیں، اظہارِ تعزیت کرتے ہیں۔ مورت کے پاس بھی جاتے ہیں اور اس کی اہانت کرتے ہیں، لاتیں مارتے ہیں اور اسے برا بھلا کہتے ہیں۔ ہر رات اس لاش اور مورت کو گلی کو چوں میں گماتے ہیں اور اگر کسی محلے میں یہ مراسم انجام دیے گئے ہوتے ہیں تو وہاں سے

اس جلوس کو گزرنے نہیں دیا جاتا مبادا کہ آپس میں اختلاف پیدا اور فتنہ و فساد برپا نہ ہو جائے۔ عاشورے کے دن تمام اہل تشیع اور ہندو اپنے اپنے مکانات اور دوکانیں بند کر دیتے ہیں اور گھروں میں بند رہتے ہیں۔ لاش کا جلوس نکالنے والے جلوی سے نحاس کی طرف بڑھتے ہیں جہاں عوام و خواص جمع ہوتے ہیں۔ اہل جلوس و عوام و خواص میں سخت لڑائی ہوتی ہے جس کے نتیجے میں دونوں طرف سے کثیر تعداد میں لوگ مارے جاتے ہیں۔ بہت سی دوکانیں اور مکانات برباد کر دیے جاتے ہیں۔ اہل جلوس نے پچاس شیعہ اور پچیس ہندو پکڑ لیے اور ملیم کی مورت کے ساتھ انھیں جلا دیا گیا۔ تقریباً ایک سو بیس ہزار روپے کی املاک تلف ہو گئی۔

محمود علی لاہور سے سہرند آیا جسے اس کے زمانے میں سرہند کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ سرہند آب و ہوا کے لحاظ سے ایک ممتاز مقام ہے۔ محمود علی یہاں تین روز مقیم رہا۔ یہاں باغ رخنہ دیکھا جس نے اپنی گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے باغ ارم میں بھی رخنہ ڈال دیا تھا۔ اس باغ کا رقبہ تھیںٹ دو ہزار جریب (ایک جریب ۴۴۴۴ گز کے برابر ہوتا ہے) ہے۔ اس کے ایک جانب دریائے جہنا بہتی ہے۔ باغ کے اندر گنے جنگل اور بن ہیں جہاں انواع و اقسام کے وحشی جانوروں اور پرندوں کا بسرا ہے۔ اس باغ میں ایک عجیب و غریب عمارت ہے۔ یہ گول عمارت ایک چرنے کے اوپر بنائی گئی ہے جیسے ہی اس چرنے کو مختلف ذرائع سے گھمایا جاتا ہے، یہ عمارت بھی اپنے ٹینوں کے ساتھ گھومنے لگتی ہے۔

محمود علی سرہند سے نہایت گاہ دہلی آتا ہے جو دریائے جہنا کے کنارے آباد ہے۔ یہاں کے مکانات جہنا کے کنارے تعمیر کیے گئے ہیں۔ بے شمار مزارات اور زیارت گاہیں اس شہر کی اہمیت میں اضافہ کرتی ہیں۔ یہاں مساجد، مدارس، سرائیں اور قیام کی دوسری جگہیں ہیں۔ محمود علی نے محبوب الہی حضرت خواجہ نظام الدین اولیا، حضرت امیر خسرو دہلوی اور ہمایوں بادشاہ کے مقابر کی زیارت کی۔ اس نے خواجہ حسن دہلوی کا مزار بھی دیکھا۔ اگر خواجہ حسن دہلوی سے مراد حسن علاء بخاری دہلوی ہے تو محمود علی کا یہ بیان درست نہیں جس بخاری دولت آباد میں دفن ہیں۔ ممکن ہے محبوب الہی کے مزار پر موجود کسی مجاور یا دوسرے کسی شخص نے محمود علی کو

یہ غلط اطلاع دی ہو۔

عمودِ مٹی دہلی سے مطورہ (تھر) پہنچتا ہے جو ایک نادر روزگار جگہ ہے۔ تھر ہندوؤں کے دس اوتاروں میں سے ایک ہے جسے کشن بھی کہتے ہیں۔ یہاں ایک مندر میں کشن کی پوجا کی جاتی ہے اس لیے اس مقام کا نام تھر اڑ گیا۔ جتنا کہ کنارے یہ مندر اور اس کا دیوتا غراب روزگار میں شمار ہوتے ہیں۔ مہدِ مخروطی شکل کا ہے۔ سو ہاتھ (ذراع) سے زیادہ بلند اور اندرونی حصہ اسی ہاتھ (ارٹھ) ہے۔ یہ اینٹوں اور پتھر سے بنایا گیا ہے۔ اس کے دونوں جانب دیگر عمارت بھی ہیں جو بہت قریع نہیں۔ مندر میں سیاہ پتھر کا بت ہے۔ اس کی لمبائی بارہ ہاتھ (ارٹھ) اور چوڑائی چار ہاتھ (ذراع) ہے۔ اسے راجہ مان سنگھ نے تعمیر کرایا تھا جو اکبر کے امراء میں سے تھا۔ یہاں پر تش کا طریقہ یہ ہے کہ جب صبح کے آثار نمودار ہوتے ہیں تو برہمن جو یہاں کے چادر ہیں، پانچ من سے زیادہ وزنی گھنٹی جسے ہندو ناقوس کہتے ہیں، بجاتے ہیں۔ اس کی آواز چھ کوس (کردہ) تک پہنچتی ہے۔ آواز سن کر عورت 'مرد' چھوٹے بڑے، فقیر امیر سب مندر کا رخ کرتے ہیں۔ مرد عورتیں شرم و حیا کے بغیر ایک دوسرے سے ملتے اور لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ہزاروں بوالہوس اور تفریح باز قسم کے لوگ جتنا کہ کنارے سج ہو جاتے ہیں اور پوجا کا تماشہ دیکھتے ہیں۔ یہ نظارہ حتیٰ اہل ایمان کے لیے بھی گراہی کا سبب بن سکتا ہے۔ دریا کے کنارے پوجا پاٹھ کے بعد ہندو مندر میں داخل ہوتے ہیں۔ یہاں پوجا، سجدہ اور دھڑوٹ کرتے ہیں۔ برہمن، بیراگی، بیشنو (دشنو کے ماننے والے) اور دیگر اہل دانش و بینش و حفظ و نصیحت میں مصروف رہتے ہیں۔ کلاؤت اور دوسرے فتنہ سراؤ بیشنو کی تعریف و توصیف میں یکے بعد دیگرے گیت اور دھرم پڑگاتے ہیں۔ حاضرین وجد کرتے ہیں اور ان مذہبی گیتوں میں کھوسے جاتے ہیں۔ ان مراسم کے بعد لوگ نذر و نیاز پیش کرتے ہیں اور اپنے اپنے گھر لوٹ کر ناشتہ کرتے ہیں۔

عمودِ مٹی تھر اے ہلال آباد جو اگرے سے دو کوس (کردہ) کے فاصلے پر واقع ہے، پہنچتا ہے۔ اس کے ہمسفر اس مقام پر اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ وہ صرف ایک شخص کے ساتھ اگرہ پہنچتا ہے۔ اگرے سے الہ آباد کا رخ کرتا ہے۔ راستے میں اس کی ملاقات سنیا سیول سے ہوتی ہے۔ الہ آباد گنگا جتنا کہ سنگم پر واقع ہے۔ یہ ہندوؤں کے لیے محترم مقام ہے۔ یہاں ہندو ساحل پر

اپنے سر اور وارھی کے بال منڈاتے ہیں۔ محمود بلی نے دیکھا کہ تاجر اور مال دار لوگوں نے کثیر مقدار میں تقریباً بیس ہزار روپے کا مال اس جگہ دریا میں ڈال دیا۔ یہ بات محمود بلی کو پسند نہیں آئی۔ اس نے اپنے ایک سنیسی دوست نرائن داس سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور اس عمل کا مذاق اڑایا۔ اس پر نرائن داس نے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا اور جواب دیا: یہاں اس مقدس مقام پر مال و دولت کی حیثیت ہی کیا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں روح و جان سے گفتگو ہوتی ہے۔ اسی عالم برافروختگی میں نرائن داس اپنی جگہ سے اٹھا۔ خراں خراں چلتا ہوا ایک بڑے نمبر کے نیچے بیٹھ گیا جو وہاں پر لٹکا ہوا تھا۔ اس نے برہمن کی طرف اشارہ کیا۔ برہمن نے وہ نمبر کچھ پیچے کی طرف کھسکایا۔ اس کا رخ درست کیا جس کی وجہ سے اس کی دھار نرائن داس کے سینے پر آگئی اور دیکھتے ہی دیکھتے نرائن داس کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ اس منظر سے محمود بلی کانپ گیا۔

الہ آباد سے یہ سیاح بنارس پہنچا۔ راستے میں وہ ایک عجیب و غریب حادثے سے دوچار ہوا۔ بنارس سے پہلے اس شہر کے قریب ایک قریہ ہے۔ وہاں ایک کنواں ہے۔ وہاں بیٹھا ایک شخص تیز و تند نگاہوں سے محمود بلی اور اس کے ہمسفروں کو دیکھ رہا تھا۔ اس کے بعض ساتھی جنہیں مشاہدہ جمال حقیق کے عمل کا حوصلہ نہ تھا، ان تیز نگاہوں کی تاب نہ لاسکے اور راہی ملک عدم ہوئے۔ چار دوسرے لوگ بے ہوش ہو گئے۔ خود محمود بلی بھی ہوش و حواس گنوا بیٹھا۔ دوسن رسیدہ بیراگی جو اس کے ہمراہ تھے اور جنہوں نے جمال و جمال کی چاشنی بکھی تھی، محفوظ رہے۔ چونکہ ان دونوں بزرگ بیراگیوں کو محمود بلی سے انسیت پیدا ہو گئی تھی، اس لیے وہ اسے اور اس کے ایک ساتھی کو کندھوں پر اٹھا کر بنارس لے آئے۔ محمود بلی ایک رات اور اس کا ساتھی دو رات کے بعد ہوش میں آئے۔ بلی نے واقعہ کی تفصیلات پوچھیں۔ اسے جواب ملا کہ ایسی حالت میں جو شخص ہوتا ہے اسے ہندوؤں کی اصطلاح میں بدھ متی (صاحب عرفان) کہتے ہیں۔ آنکھوں سے نکلنے والی یہ آتش کبھی کبھی روشن اور شعلہ ور ہوتی ہے۔ محمود بلی کے سنیسی ہمسفروں نے جب اس کی حالت دگرگوں دیکھی تو اسے گنگا کے کنارے لے گئے اور جب اس بلی سیاح کی آنکھ کھلی تو اس نے اپنے آپ کو گنگا کے کنارے حسین عورتوں کے جھگٹے میں پایا۔ یہاں بیس بائیس مسلمان اُسے نظر آئے جو

حسن و ملاحت کے شکار تھے اور شوق و محبت کی بجلی نے جن کے خرمین ایمان کو جلادیا تھا محمود بلخی نے ان مسلمانوں سے گفتگو کی اور انھیں ان کی خیر شرعی حرکتوں پر تنبیہ کی جس پر انھوں نے اپنا ہاتھ آسمان کی طرف اٹھایا اور انگلی سے اپنی پیشانی کو چھوا۔ ان کا مطلب تھا کہ یہ سب قسمت کا کھیل ہے۔

محمود بلخی نے بنارس میں ایک مندر (بکدہ لالہ پرسنک) دیکھا جو بنارس شہر کے درمیان میں واقع ہے۔ اسے پتھر اور اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے۔ یہ ایک سوئیس ہاتھ (ذراع) بلند اور اس کا اندرونی رقبہ سو ہاتھ (ذراع) ہے۔ یہاں عجیب و غریب مناظر دیکھنے میں آئے۔ اونچے اونچے نشیمن تھے۔ اس کے باہر بھی عمارتیں جیسے مکتب، عبادت خانے، مہان سرا وغیرہ۔ حالانکہ پوجا و پرستش کا وقت ختم ہو چکا تھا، بیشتر لوگ جا چکے تھے، اس کے باوجود تقریباً تیس ہزار مرد و عورت وہاں موجود تھے۔ خطیب، نصیحتیں کرنے والے کلاوت، ڈومیاں اور دیگر منتظیلین اپنے اپنے کام میں مصروف تھے۔ بیٹھ اتنی کہ آدمی حواس باختہ ہو جائے۔

محمود بلخی گنگا پارک کے پٹنہ پہنچا۔ یہ اس علاقے کا پایہ تخت ہے۔ یہاں اسے معلوم ہوا کہ دیونا می ایک کھڑائیں اس علاقے میں اپنے حسن و جمال کی وجہ سے متنازع محبوب ہے۔ کوئی شخص ایسا نہیں جو اس کا سودائی نہ ہو۔ یہ ہر روز اپنے عشرت کدہ سے باہر آتی ہے اور ساحل گنگا پر جاتی ہے۔ کچھ دیر وہاں رکتی ہے اور اپنے دیدار کے پیاسوں کو سیراب کرتی ہے۔ محمود بلخی بھی بڑے شوق و ذوق سے یہ بے پناہ حسن دیکھنے جاتا ہے۔ جن کی اس دیوی کے دیدار کے لیے ایک جم غفیر اکٹھا ہوتا ہے۔ ساحل گنگا سے اس کی رہائش تک تقریباً تیس ہزار عورت و مرد کوچہ و بازار میں منتظر کھڑے رہتے ہیں۔ اس کے آنے پر محمود بلخی پر عجیب و غریب اضطرابی کیفیت طاری ہوئی۔ اس نے دیکھا کہ جن کی یہ دیوی ایک شگفتہ رو اور کشادہ ابرو شخصیت کی مالک ہے۔ خراماں خراماں چل رہی ہے اور گل کی طرح ہنس ہنس کر ہر طرف دیکھ رہی ہے۔ ایسا معلوم ہوا تھا کہ حاضرین اس کی ملاحت سے معمور ہیں۔ قریب تھا کہ محمود بلخی اس کے حسن ظاہری اور لطف ادا سے بے ہوش ہو جائے اور اس کے وجود کے ذرات اس حسینہ

کے عشق میں بکھر جائیں، لیکن اس نے اپنی نظروں پر قابو کیا اور وہاں سے واپس آگیا۔
 دوسرے دن صبح محمود بنی گنگا کنارے گیا، وضو کیا۔ اس نے دیکھا کہ ایک شخص پانی کی سطح
 پر چلتا ہوا حاجی پور کی طرف جلدی جلدی آ رہا ہے۔ غور سے دیکھنے پر معلوم ہوا کہ وہ شاہ عالم ہے
 جس سے محمود بنی بعض دوسرے مندروں میں ملا تھا۔ یہ اپنے دور کے عظمیٰ جانین میں شمار ہوتا
 ہے۔ یہ مربوط و منظم گفتگو نہیں کرتا۔ بعض اوقات اس کی زبان پر غش بھی جاری ہو جاتا ہے،
 لیکن اس کے حالات و معاملات درست تھے۔ اس نے محمود بنی کو حتی تارکی میں بھی پہچان لیا اور
 اس سے ملاقات کی۔ محمود بنی سے اپنے بے تکلفانہ تعلقات کی وجہ سے شاہ عالم نے اس کا کان
 پکڑا اور کہا: ”جب تک خاک نہیں ہو جائے گا“ سطح آب پر چل نہیں سکتا، اسی نوعیت کی چند
 دوسری باتیں کرنے کے بعد شاہ عالم نے اپنا راستہ لیا۔ محمود بنی وہاں مہوت بیٹھا رہا یہاں تک کہ
 صبح نمودار ہوئی، تاجر اور دوسرے لوگ وہاں آنے لگے۔ بنی نے بھی کشتی سے جنگال میں راج محل
 کا رخ کیا۔ راستے میں اس کی کشتی بندر پنہ پہنچی۔ چونکہ یہاں بندر کثرت سے پائے جاتے
 ہیں، اس لیے اسے بندرول کا شہر بھی کہتے ہیں۔ تقریباً پانچ چھ ہزار بندر اس کی ناؤ کے
 قریب بھی آگئے۔ پندرہ دن بعد بنی راج محل پہنچا۔ یہاں اسے قلعہ، شہر، فقرا اور درویشوں
 کے ٹیکے دیکھنے کا شوق ہوا۔ یہاں رات میں بلخ، بخارا، خراسان، عراق، بغداد، روم، شام اور
 ہندوستان کے لوگ جمع ہوتے ہیں اور اپنی اپنی آپ بیتی سناتے ہیں۔ اسی مجمع سے بنی کو
 سرانمیا، سیلان (سیلون) کے متعلق دلچسپ اطلاعات ملیں اور اس نے وہاں جانے
 کا فیصلہ کر لیا۔

راج محل سے اڑیہ جاتے ہوئے اُس نے دیکھا داونا پور کے آس پاس زبردست
 بجلی چمکی، تمام مسافر گھبرا گئے۔ اس وقت محمود بنی ایک جنگل سے گزر رہا تھا۔ اس پر شدید
 خوف طاری ہو گیا۔ اتفاق سے کسی نے اس کا نام لے کر پکارا۔ اس نے سوچا کہ اس کا کوئی
 دوست اور شناسا اسے پکار رہا ہے۔ وہ خاطر جمعی کے ساتھ اس کی طرف دوڑا۔ اس نے
 دیکھا کہ اسے پکارنے والے تیس ہاتھ گہرے پانی میں ہے۔ وہ قریب تر گیا اور دیکھا کہ ایک غار
 ہے جس میں ایک شخص موجود ہے۔ اس نے پتھر اور گارے سے ایک پناہ گاہ بن رکھی ہے

جہاں آگ جلا رکھی ہے۔ یہ شخص محمود بٹنی کے دوست رام داس کو قتل کرنے کے بعد اس کا جگر کھا رہا ہے۔ اسے نوج رہا ہے اور ٹکڑے مزے میں ڈال رہا ہے۔ اس منظر نے محمود بٹنی کو لرزادیا۔ وہ برق رفتاری سے وہاں سے بھاگا اور صبح سے پہلے داؤنا پور پہنچا اور اپنے دیگر ہمسفروں سے حساب ملا۔ محمود بٹنی نے یہ واقعہ اپنے ہمسفروں کو سنایا اور انھوں نے بتایا کہ جو آواز اُس نے سنی تھی وہ سب کے لیے تھی اور سب نے سنی تھی۔ اس قریہ کے لوگوں نے مزید اطلاع دی کہ اس خونخوار جنگل میں ایسا واقعہ بے شمار تاجروں کے ساتھ پیش آیا ہے۔

مدینہ پور میں بوڑھیر کا سب سے پہلا قصبہ ہے، محمود بٹنی نے جگناتھ مندر کی شہرت سنی۔ مدینہ پور میں ہزاروں ہندو مرد و عورت جمع تھے۔ مدینہ پور سے خوردھ تک ایک ماہ کا سفر ہے۔ جگناتھ مندر اسی جگہ واقع ہے۔ ہندو مذہب کا یہ ایک رکن ہے کہ عورت مرد اپنی عمر کے دوران ایک بار ضرور اس مندر کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔ اگر ہر سال آئیں تو ان کے اجداد کے گناہ بھی بخش دیے جاتے ہیں۔ اس کام میں اگر کوئی غفلت کرتا ہے تو دس اوتاروں کی نگاہ میں معتب ہوتا ہے۔ اس لیے رمضان کے پہلے عشرے میں تمام ہندوستان سے ہندو وہاں آتے ہیں اور زیارت و پرستش کرتے ہیں۔ مندر جاتے وقت عورت مرد ایک ساتھ ننگے بدن، ہری بول کا ورد کرتے ہوئے رات دن چلتے ہیں، سونا، کھانا، پینا کم کر دیتے ہیں اور ایک دوسرے سے شوخی و مذاق کرنا ترک کر دیتے ہیں۔ محمود بٹنی بھی اسی مجمع میں شامل ہو جاتا ہے۔ وہ بھی ہری بول کہتا ہوا، ننگے سر اور پیر، مندر کا رخ کرتا ہے۔ وہاں پہنچ کر دیکھتا ہے کہ ایک وسیع و عریض میدان ہے۔ بے شمار لوگ موجود ہیں۔ مندر ایک سو پچاس ہاتھ (ذراع) اونچا ہے۔ اس کا صحن ساٹھ ہاتھ ہے۔ چاروں طرف پتھروں کی ایک فصیل ہے۔ یہ پتھر ایک دوسرے سے چپکے ہوئے ہیں۔ ہندو یہاں چند اصولوں کی پابندی کرتے ہیں۔ اہل اسلام کو یہاں داخلے کی اجازت نہیں، لگا گت و ہم آہنگی کے مظاہرے کے لیے مختلف عقائد کے ہندو ایک ساتھ کھاتے پیتے ہیں۔ محمود بٹنی کو کسی نے پہچانا نہیں کہ وہ مسلمان ہے۔ اس لیے وہ مندر میں داخل ہوا اور اس کا معائنہ کیا۔ برت کے پہلے دن برہمن اور دیگر ہندوؤں اور منتظلیں نے رتھ اور ڈیوڑھی بھانی شروع کی۔ ٹیل اور ناتو س

بجائے گئے۔ ہر طرف سے لوگ مندر کی طرف اُٹھ آ رہے تھے۔ ایک محشر برپا تھا، منتظین سب سے پہلے لکڑی کی ایک چوکور گاڑی (رتھ) بناتے ہیں۔ یہ دس گول طباقوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر طبقے کا دائرہ بیس ہاتھ (ذراع) اور خود رتھ کی لمبائی ساٹھ ہاتھ (ذراع) اور چوڑائی پچاس ہاتھ ہوتی ہے۔ اس طرح زمین سے انتہا تک رتھ کی اونچائی اسی ہاتھ سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ جگنا تھ کے بت کو جو ہندوؤں کے لیے دس اوتاروں میں سے ایک ہے۔ اس رتھ کے سب سے اوپر کے طبقے کو رکھ دیا جاتا ہے۔ اس کے گرد اگر دو متعدد پرچم اور جھنڈے لگا دیے جاتے ہیں۔ تقریباً پانچ سو برہمن اور دیگر ہندو اسے کھینچتے ہیں۔ سو کے قریب کاؤت اور ٹٹنیاں نغمہ سرا ہوتے ہیں۔ بلبل اور نقارے بجائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد لمبی لمبی رسیاں اس رتھ سے باندھی جاتی ہیں اور تمام خلوق اسے کھینچتی ہے۔ تالاب کے کنارے لاتی ہے جہاں ان کے عقیدے کے مطابق جگنا تھ کی رموی تھی۔ یہاں پہنچ کر مختلف رسومات ادا کرنے کے بعد لوگ واپس ہوتے ہیں۔

رتھ کے کھینچنے جانے کے وقت عجیب و غریب داتھ یہ پیش آتا ہے کہ ایک بلند مقام پر چند ایسے ہندو چڑھ جاتے ہیں جنہیں پوجا کے انتظام میں کچھ خرچ کرنے کی سعادت حاصل نہیں ہوتی۔ وہ اس اونچے مقام پر برآمدوں میں بیٹھے رہتے ہیں۔ جب رتھ ان کے قریب پہنچتا ہے اور جگنا تھ پر سے پردہ ہٹایا جاتا ہے تو وہ تمام ہندو جو برآمدوں میں بیٹھے ہوتے ہیں ایک بار ہی خود کو نیچے گرا دیتے ہیں اور اس طرح اپنی زندگی اس دیوتا پر قربان کر دیتے ہیں۔ محمود بلخی نے تقریباً دو ہزار لوگوں کو اس طرح اپنی زندگی گنوائے دیکھا۔ کچھ ایسے کمزور اور ضعیف لوگ بھی ہوتے ہیں جو کسی اونچے مقام پر چڑھ نہیں پاتے۔ وہ رتھ کے راستے پر لیٹ جاتے ہیں تاکہ رتھ ان پر سے گزر جائے اور انھیں نابود کر دے۔ اس طرح اپنی زندگی قربان کر دینے والے بھی محمود بلخی کے بقول دو ہزار تھے۔ یاد رہے کہ یہ بت کدہ بحر اخضر کے کنارے واقع ہے اور مندر کی موہیں اس کے دروازے تک پہنچ جاتی ہیں۔

جگنا تھ مندر سے پانچ کوس (کردہ) کے فاصلے پر کٹاک مندر ہے۔ ہندوؤں کے بقول یہ مندر ہندوستان کا تہم ترین معبد ہے جسے سورج کی ڈیواری کہتے ہیں یعنی جہاں سورج کی

پرستش کی جاتی ہے۔ ہندو سورج کو اولین اوتاروں میں شمار کرتے ہیں۔ آج کل اس کی پرستش منسوخ ہے۔ کنارک اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عمر اخضر کے کنارے واقع ہے۔ اس مندر کی بلندی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک منزل نے جو تیر اندازی میں معدوم تھا، اس مندر کی آدھی بلندی سے ایک تیر بھینکا جو اس مندر کی چوٹی تک نہیں پہنچ سکا۔ یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس مندر کا ایک تہائی حصہ ریت میں دفن کیا ہے۔ مندر میں رنگ برنگ کے مرمر کا ایک ستون ہے جس میں کوئی جوڑ نہیں۔ یہ بھی ریت میں دفن ہوا ہے اور اس کا جو حصہ دکھائی دیتا ہے وہ پچاس اتھ (ذراع) سے زیادہ طویل ہے۔ ایک ہی ٹکڑے سے بنا ہوا اس کا لوہے کا دروازہ دس اتھ لمبا اور پانچ اتھ چوڑا ہے۔ اس میں تین جالیاں ہیں۔ اس کی بھت لوہے کے بیس گاڑوں پر رکھی ہوئی ہے۔ ہر گاڑ کی لمبائی بارہ گز اور موٹائی ایک درمیانہ جتنے کے انسان کے برابر ہے۔ مندر کی دیواریں انواع و اقسام کی نقاشیوں سے آراستہ و پیراستہ ہیں۔ اس عمارت کے اوپر لگ بھگ ہزار من کا ایک منٹا طیس پتھر رکھا ہوا ہے۔ محمود علی کو فرنگیوں نے اٹھایا دی کہ اس علاقے میں منٹا طیس نہیں پایا جاتا، لیکن خا میں منٹا طیس ملتا ہے۔

حیدر آباد کو محمد قطب شاہ نے آباد کیا ہے۔ اس شہر میں محلات، دارالاشفا، دارالضیافت (مہمان خانے) اور دوسری بلند و بالا عمارات کی تعمیر ہر چار لاکھ سونے کے تومان خرچ ہوئے ہیں۔ اناج پور قصبے میں آم کا ایک درخت عجائب روزگار میں سے ہے۔ اس کی گھٹلی میں زنبور (شہد کی گھٹلی) ہوتی ہے۔ جیسے ہی گھٹلی توڑی جاتی ہے یہ گھٹلی اڑ جاتی ہے۔ فلنگز کے مضامین میں منگل گری قصبہ ہے۔ یہاں ہندوؤں نے پتھر سے ایک گائے تراشی ہے۔ یہ اندر سے خول ہے۔ ہر ہند ایک خاص دن شربت سے بھرا ہوا ایک برتن لاتا ہے اور اس گائے کے منہ میں انڈیل دیتا ہے۔ برتن کے آدھے شربت ہی سے گائے کا یہ مجسمہ پڑھ جاتا ہے، لیکن تھوڑی سی دیر میں خالی ہو جاتا ہے اور لوگ پھر سے اس میں شربت ڈالتے لگتے ہیں۔ یہ عمل صبح سے شام تک جاری رہتا ہے۔ یہ مجسمہ ایک پتھر کے اوپر رکھا ہوا ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی کر دیا جاتا ہے۔

اغد کی قصبے میں ایک کنواں ہے۔ اس کا آدھا پانی میٹھا اور آدھا نمکین (شور) ہے۔ اس

قیسے کے رہنے والے بیان کرتے ہیں کہ قدیم زمانے میں اس جگہ ایک بوڑھی عورت مقیم تھی۔ اس کا لڑکا گاؤں کا مکھیا تھا۔ کچھ مدت کے بعد یہ لڑکا فوت ہو گیا۔ لڑکے کی ماں اور بیوی کو درنہ میں کثیر دولت ملی۔ دونوں عورتوں کے ذہن میں آیا کہ اس دولت سے دو سہراہ ایک کنواں تعمیر کرائیں تاکہ اس کا ثواب مرنے والے کو ملے۔ دونوں عورتوں نے کنویں کی تعمیر میں آدھا آدھا خرچ اپنے اپنے ذمے لیا۔ جب کنواں تعمیر ہو گیا تو خرچ کے معاملے میں دونوں کے درمیان اختلاف رونما ہوا۔ دونوں نے اپنے اپنے بیان کی صداقت میں قسمیں کھائیں۔ بوڑھی عورت کنویں کے ایک طرف اور مرنے والے کی بیوی دوسری طرف کھڑی ہو گئی۔ لڑکے کی بیوی نے پہلے قسم کھائی کہ خدایا اگر میں اپنے قول و قسم میں سچی ہوں تو کنویں کے پانی کو جو میسری جانب ہے، میٹھا اور دوسری طرف کے پانی کو نمکین بنادے۔ چونکہ لڑکے کی بیوی اپنے قول و قسم میں سچی تھی، اس کی طرف کا پانی میٹھا اور مخالف سمت کا نمکین ہو گیا۔

تعبہ اداوی میں ایک درخت ہے، نہایت گھنا اور گھیر دار۔ اس درخت کی ایک خاصیت یہ ہے کہ اگر قیس ہاتھ لمبی دستار کو اس کے تنے سے لپیٹ دیں تو دستار کے دونوں سرے ہل جاتے ہیں اور اگر سواٹھ یا اس سے بھی لمبی رسی اس کے گرد لپیٹی جائے تو اس کے سرے آپس میں نہیں ملتے۔

عادلشاہی بجاوڑ کا ایک جرت انگیز واقعہ یہ ہے کہ قلعہ کے نزدیک چند درختی ایک موضع ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کی نیت کرتا ہے تو یہاں سے پانی رسنے لگتا ہے اور جب لوگوں کا مجمع ہو جاتا ہے تو پانی فوراً کی طرح زور سے بہنے لگتا ہے۔

عادلشاہی قلعہ میں ازبان (اربان) قلعہ ہے۔ اس کے نزدیک ایک دریا بہتا ہے جس کے درمیان میں جزیرے کی مانند ایک پشتہ ہے۔ اس پشتہ کے بیچ میں ایک چشمہ ہے جس کا پانی دریا میں گرتا ہے۔ ہر سال ایک مقررہ وقت پر لوگ اس پشتہ پر آتے ہیں اور چٹے کا پانی مقررہ روش کے بغلط زیادہ ہو جاتا ہے۔ جب لوگ اس پشتہ کے اوپر پہنچے ہیں اور اس کا پھر لگاتے ہیں تو پانی نظروں سے غائب ہو جاتا ہے۔

عادلشاہی قلعہ میں ایک قلعہ تاکر کوتر ہے۔ اس کے نزدیک ایک جنگل ہے جس میں

نادر قسم کے پٹر پودے میں۔ یہاں ایک درخت ہے جس کے پتے نہایت سُرخ ہیں۔ اس کی خاصیت یہ ہے کہ اگر اس درخت کے پتے سانپ کے کاٹے ہوئے انسان یا اُس شخص کو جس نے زہر کھالیا ہو، کھلا دیے جائیں تو اس پر فوری طور پر غشی طاری ہو جاتی ہے اور وہ زہر کے آسیب سے محفوظ رہتا ہے۔ اس کے برعکس اگر ایک تندرست انسان یہ پتے کھالے تو وہ فوراً مر جاتا ہے۔ اس درخت کے آس پاس یہاں کے حکام نے محافظت کیے ہیں، تاکہ وہ پتوں کا حساب کتاب رکھیں اور درخت کی حفاظت کریں تاکہ اس کا غلط استعمال نہ ہو۔

تلمہ کلیان کے نزدیک ایک پہاڑ ہے۔ اس کے دامن میں ایک چشمہ ہے جس کا پانی عرق لیو کی مانند ترشش ہے۔ اس وجہ سے یہاں کے رہنے والے اس جگہ جاتے ہیں اور یہاں کھانے پینے کا انتظام کرتے ہیں اور لیو کے بجائے اس پانی کا استعمال کرتے ہیں۔

ہویل قرہ کے باہر ایک پتھر پڑا ہوا ہے۔ ہر سال مقررہ وقت پر یہاں کے رہنے والے اس جگہ جمع ہوتے ہیں۔ اتفاق سے ایک ہیب اور عجیب و غریب آواز آتی ہے اور تماشا یوں کو خوف و ہراس میں مبتلا کر دیتی ہے۔ اس کے بعد وہاں جگہ لوگ، اس پتھر کے نزدیک آتے ہیں اور اس کے گرد چکر کاٹتے ہیں۔ منتیں مانگتے ہیں، بہت سے موشی اس پتھر کے قریب آزاد کرتے ہیں اور ایک کنارے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ایک گھنٹے بعد ان موشیوں میں بہت سے مر جاتے ہیں، کچھ زندہ رہتے ہیں۔ جس کا موشی نہیں مڑا وہ بہت عجیب ہوتا ہے۔ چونکہ وہ یہ سوچتا ہے کہ اس کے آزاد کردہ موشی کا زندہ رہنا اس بات کی علامت ہے کہ اس کی بھیمنٹ قبول نہیں کی گئی۔

عادل شاہی قلمرو میں گریچور قصبہ ہے۔ اس کے نزدیک ایک چشمہ ہے۔ اگر کوئی مسافر اس کا پانی پیتا ہے تو فوراً اسہال کا شکار ہو جاتا ہے جس کا علاج صرف یہ ہے کہ چشمے کے کنارے سے تھوڑی سی مٹی کھائی جائے تاکہ اس بیماری سے نجات ملے۔

اپنی حدود میں تنگ ناہی ایک قلعہ ہے۔ اس کے درمیان میں نہایت خوش گوار پانی کا ایک چشمہ ہے۔ جب کوئی شخص اس کے کنارے جاتا ہے اور بات چیت کرنے لگتا ہے تو اس کے پانی کا مزہ بل جاتا ہے، کڑوا ہو جاتا ہے اور جب وہ شخص بولنا بند کر دیتا ہے تو چشمے کا پانی

پہلے کی طرح بیٹھا ہو جاتا ہے۔

اسی علاقے میں محمود بنی نے صلیح القول لوگوں سے سنا کہ جب خواجہ عرب سبزواری عادل شاہ کی طرف سے یہاں کے بعض پرگنات کا حاکم تھا، اس وقت قلندروں کی ایک جماعت نے ایک قریب کے باہر درخت کے نیچے ٹیکہ بنا رکھا تھا۔ یہ قلندر خواجہ عرب کے پاس آئے اور عرض کیا کہ ہم نے خواب (واقعہ) میں دیکھا ہے کہ ایک شخص کہہ رہا ہے: "اس درخت کی ایک ٹہری سے پہلو میں داخل ہوگئی ہے جس کی وجہ سے مجھے سخت اذیت کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ کس قدر اچھا ہو اگر مجھے اس تکلیف سے نجات دلا دی جائے۔" قلندروں نے کہا کہ ہم نے اس خواب پر اعتبار نہیں کیا اور اسے بھلا دیا۔ حال ہی میں ہم نے پھر خواب دیکھا کہ وہ شخص کہہ رہا ہے: "میں مردوں میں نہیں ہوں، بلکہ میں نے سادھی لی ہے، بہر حال اس بلا سے نجات دلانے کی کوشش کریں۔" قلندروں نے کہا کہ ہم جیسے لوگوں نے اگر زمین کھودنی شروع کر دی تو لوگ سمجھیں گے کہ ہم کسی خزانے کی تلاش میں ہیں، اس لیے ہم نے یہ بات سب کو بتادی ہے۔ خواجہ عرب یہ خواب سن کر اس مقام پر آیا اور اس جگہ کی زمین کھودنے کا حکم دیا۔ ایک انسان کے قد کے برابر زمین کھدنے کے بعد ایک عمارت نظر آئی جس کا دروازہ بھی تھا۔ ایک شخص کو اس عمارت میں داخل کیا گیا۔ وہ خبر لایا کہ ایک شخص برہنہ اور جسم پر خاک ملے ہوئے، پنچوں کے بل بیٹھا ہے اور درخت کی ایک ٹہری سے داخل ہو کر اس کے جسم تک پہنچ گئی ہے۔ جڑ کا وہ حصہ جو اس شخص کے جسم میں داخل ہو رہا تھا، کاٹ دیا گیا۔ یہ ارادہ کیا گیا کہ اب اس شخص کی خبر گیری کی جائے۔ اس پر قلندروں نے درخواست کی کہ اس شخص پر یہاں اس حالت میں ایک زمانہ گزر گیا ہے۔ ایسے لوگوں کو چھیڑنا شامتِ اعمال کو دعوت دینا ہے۔ اس لیے خواجہ عرب نے حکم دیا کہ وہ عمارت پہلے کی طرح مٹی سے ڈھک دی جائے۔

اہل نظر واقعت ہیں کہ ہندو نقل روح کے علم سے واقعت ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ بے پناہ ریاضت اور زبردست مجاہدات سے اپنی روح کو بدن کے تمام حصوں سے دماغ میں منتقل کر لیتے ہیں، کھانا پینا اور دوسری انسانی ضروریات کو ترک کر دیتے ہیں اور تین سو سال تک سادھی لگا لیتے ہیں۔ اس کے بعد پھر انسانی روپ میں ظاہر ہو کر ایک ہزار سال کی مدت

بہک میٹھ و عشرت سے زندگی گزارتے ہیں۔ خزانوں و دفائن سے مطلع ہونے کی وجہ سے ان کی تمام آرزوئیں پوری ہو جاتی ہیں۔

عادل شاہ قلمرو میں ایک سال قیام اور عجائب و غرائب کے مشاہدے کے بعد یرستیاہ نظام شاہی علاقے میں داخل ہوتا ہے۔ عارتیں، قلعے وغیرہ دیکھتا ہے۔ یہاں پٹن کے قریب ایک بڑے دریا کے کنارے پر اسے ایک درخت نظر آتا ہے جس کے نیچے ایک تنگ دتاریک غار ہے۔ یہ درخت ہمیشہ تروتازہ رہتا ہے۔ ہندو یہاں ایک مہینہ دن جمع ہوتے ہیں۔ بعض مراسم ادا کرنے کے بعد اس غار کی طرف آتے ہیں۔ نگاہ اس غار سے ایک سانپ باہر آتا ہے اور حاضرین کے سامنے ٹھہر جاتا ہے۔ اسی وقت آہ و زاری کی آوازیں بلند ہوتی ہیں۔ پتہ چلتا ہے کہ ایک ہندو اس دریا میں غرق ہو گیا ہے۔ اس واقعے سے لوگ بہت خوش ہوتے ہیں چونکہ جس سال کوئی شخص غرقاب نہیں ہوتا اس سال جگہ کے رہنے والے مالی و جانی نقصان سے دوچار ہوتے ہیں۔ قصبہ پٹن کے قریب ایک دیہات ہے۔ ہر سال مقررہ وقت پر ہزاروں سانپ وہاں پیدا ہوتے ہیں اور ہندو مرد، عورتیں، چھوٹے بڑے ان سانپوں کو بکڑ کر اپنے اپنے گھر لے آتے ہیں۔ انھیں دودھ پلاتے ہیں۔ ان سے کھیتے ہیں اور تفریح لیتے ہیں۔ اس طرح تین دن گزر جانے کے بعد تمام سانپ ایک دم غائب ہو جاتے ہیں۔

نظام شاہی قلمرو کے مضافات میں مرالہ نام کا ایک قریہ ہے۔ یہاں ایک وسیع و عریض حوض ہے جس میں کثرت سے مچھلیاں ہیں۔ اس حوض کی مچھلیوں کے پیٹ سے زندہ سانپ برآمد ہوتا ہے۔ اس علاقے کے حدود میں ایک چشمہ بھی ہے۔ اگر اس کے پانی کا ایک پیالہ پی لیا جائے تو فرحت و انبساط حاصل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے سستیامی، جوگی وغیرہ بڑی تعداد میں اس جگہ مقیم ہو گئے ہیں۔

بیجا نگر کے مضافات میں ایک قصبہ ہریال ہے۔ اس کے قریب بھی ایک حوض ہے۔ اگر کوئی پرندہ اس کے اوپر سے پرواز کرتا ہے تو وہ اسی دم اس حوض میں گر جاتا ہے۔ یہ واقعہ کئی بار رونما ہوا۔

برسنگ قصبے کے باہر انسان کے دو جتنے ہیں۔ ایک لوہے کا اور دوسرا پتھر کا۔ ان کی

حقیقت معلوم کرنے پر تپہ چلا کر وہاں نظر آنے والے ایک پہاڑ میں غار ہے۔ مشہور ہے کہ اس کے سامنے ایک چشمہ ہے جس کا پانی اکسیر اعظم ہے چنانچہ اس کے پانی کے ایک قطرے سے سون من اور لوہے کو سونا بنایا جاسکتا ہے۔ اس غار کے دہانے پر جو شخص بھی جاتا ہے، وہاں سے ایک سونڈ باہر نکلتی ہے اور اس شخص کو لپیٹ کر اندر گھسیٹ لیتی ہے اور وہ اندر ہی اندر نیت و نابود ہو جاتا ہے۔ چند سال قبل ایک جگہ وہاں آیا اور اس کی حقیقت معلوم ہونے پر وہیں مقیم ہو گیا۔ اس پاس ایک شہر بڑا چھ سو ستیا سی، برہاگی وغیرہ اس کے گرد جمع ہوئے اور اس سے بیعت ہو گئے۔ یہ ارشاد آج ہر رات دوسروں سے چھپ کر اپنے ارادت مندوں میں سے ایک شخص کو کسی بہانے غار کے دروازے پر بھیج دیتا اور وہ شخص اس سونڈ کا لقمہ بن جاتا۔ اس طرح اس نے پانچ سو لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس کے بعد وہ خود غار کے دہانے پر گیا اور التجا کی: "کثیر تعداد میں لوگوں کو تیری بھینٹ چڑھا چکا ہوں اور تیرے آشوب کے دہن میں ڈال چکا ہوں۔ اب رحم کر اور بند دروازہ مجھ پر کھول دے۔" اسی وقت غار سے آواز آئی: "اے درویش اپنا گجلول آگے بڑھا اور مرنے والوں کا خون بہا وصول کر۔" جوگی نے ایک کڑوی کے سرے پر بندھا ہوا ناریل غار کے دروازے پر رکھ دیا۔ اسی وقت غار سے ایک ہاتھ باہر آیا اور ناریل اندر لے گیا۔ کچھ دیر بعد وہ ناریل پانی سے بھرا ہوا غار کے دروازے پر رکھ دیا گیا۔ جوگی نے وہ اٹھایا اور مذکورہ قریب کی طرف چل پڑا۔ اتفاق سے اسی رات ہوا اور بجلی کا ایک طوفان آیا۔ جوگی نے ایک لوہار کی دوکان میں پناہ لی۔ اس نے وہ ناریل دوکان میں ایک ستون پر لٹکادیا اور اطمینان سے سو گیا۔ ہوا تیز چل رہی تھی جس کی وجہ سے ناریل ہلا اور اس میں سے ایک قطرہ نزدیک پڑے ہوئے لوہے کے ایک ٹکڑے پر گر ا اور وہ لوہا آٹا ٹاٹا سونے میں بدل گیا۔ صبح ہوئی، جوگی ناریل کو بھول گیا اور اس نے اپنی راہ لی۔ لوہار دوکان میں آیا۔ اس نے سونے کا ٹکڑا اور ناریل دیکھ کر حقیقت حال کو سمجھ لیا۔ اس نے ناریل چھپا دیا اور تہمت سے بچنے کے لیے اپنی دوکان میں آگ لگا دی۔ راستے میں جوگی کو ناریل یاد آیا۔ وہ لوہار کی دوکان پر آیا۔ لوہار اور جوگی میں ناریل پر اختلاف ہوا۔ بالآخر وہ دونوں حاکم کے رو برو پہنچے۔ حاکم نے دونوں سے اپنے اپنے بیانات کی تصدیق کے لیے قسم کھانے کو کہا۔ لوہار نے ناریل چھپا دیا تھا اس لیے اس نے قسم کھانے سے احتراز کیا

اور جوگی سے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کو کہا۔ جوگی نے اٹھ اٹھائے اور کہا ”ابھی تجھ پر حیاں ہے کہ میں نے کیسی کیسی ریاضتیں، کتنے لوگوں کی بھینٹ چڑھائی اور تب کہیں یہ پانی میرے ہاتھ لگا۔ میں نے رات کو ناریل اس لوہار کی دوکان میں ایک ستون سے باندھ دیا تھا اور صبح چلتے وقت اسے بھول گیا۔ جو کچھ کہہ رہا ہوں، اگر اس میں دھوکا اور جھوٹ ہے تو مجھے لوہے کے ایک ٹکڑے میں تبدیل کر دے اور اگر میں سچا ہوں تو لوہار کو پتھر کا بنادے۔ اسی اثناء میں لوگوں نے غیب سے آواز سنی: تم دونوں نے مکرو فریب سے کام لیا اور سچائی کے راستے سے جو نجات کا راستہ ہے، انحراف کیا ہے۔ چونکہ ناریل کے پانی پر بھینٹ چڑھائے گئے لوگوں کو رشاد کا حق ہے، اس لیے لازمی طور پر تجھے لوہے اور لوہار کو پتھر میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں جیسے انہی بے راہ رو افخاص کے ہیں اور دوسروں کے لیے جہت کا سامان۔

کابل پتھن بیجانگر کی ایک بندرگاہ ہے۔ یہاں مروارید کی تجارت ہوتی ہے۔ اس کے قریب ایک جنگل ہے نہایت خوش گوار۔ اس جنگل میں ایک عظیم مقبرہ ہے۔ جب مسافر اور سیاح اس کی زیارت کا عزم کرتے ہیں تو ان میں بے پناہ وجد و شوق کا عالم پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ رقص کرنے لگتے ہیں۔ یہ صورت حال چند مرتبہ دیکھنے میں آئی۔

عمود علی کلک میں شاہ عظمت نامی ایک عارف حقیقی سے ملا جو بظاہر ہل گنگو کرتے تھے، لیکن ان کا باطن عمود تھا۔ شاہ عظمت نے اس فوجی سیاح کو فور سے دیکھا۔ اس کے زاد ولوم کے بارے میں ’ذلات کیے‘ پھر جھوٹ پھوٹ کر رونے لگے جیسے ان پر خفگان طاری ہو گیا ہو۔ حاضرینِ محل بھی رونے لگے۔ جب سب پُر سکون ہوئے تو اس درویش نے اپنی درسی کے نیچے ہاتھ ڈالا اور مٹھی بھر اشرفیاں نکالیں، اپنے ایک ٹرید کو دیں اور اس کے کان میں کچھ کہا اور اپنے ایک دوسرے ارادت مند سے کہا کہ جاؤ علاقے کے والی اور دیگر شرفاء اور امراء کو دعوت دو۔ شیخ نے اس کے بعد اپنی حرم گاہ کا رخ کیا اور عمود علی سے دہان ٹھرنے کو کہا۔ اس سیاح نے شیخ کے متعلقیں سے ان کے ذرائع آمدنی کے بارے میں دریافت کیا۔ اسے جواب ملا کہ میں سال ہو گئے شیخ نذر و نیاز اور ہایا قبول نہیں کرتے۔ ان کی جائداد و غلیف یا کوئی اور ذریعہ سے آمدنی بھی نہیں، لیکن وہ کبھی کسی کو دس ہزار روپے بخش دیتے ہیں اور

خود ان کا خرچ بھی بیس روپے سے کم نہیں۔ ان تمام معارف کا مخزن تخت پر بھی ہوئی درہی کے نیچے ہے۔ اسی دوران علاقے کا والی، دیگر اہل شہر اور تمام سادات و علماء آگئے۔ ایک عظیم نخل منعقد ہوئی۔ والی شہر شیخ کی حسلوت میں بھی حاضر ہوتا ہے اور ان سے مشورہ کرتا ہے۔ والی شہر کے مشورے سے شیخ نے اپنی لڑکی کا عقد محمود بٹی سے کر دیا اور یہ لڑکی محمود بٹی کے ساتھ آگرے میں تھی کہ اس کا انتقال ہو گیا۔

جب محمود بٹی اڑیسہ میں تسلیم و رضا کے ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا تو ایک رات طوفانی ہوا چلی، ہولناک بجلی چمکی اور عجیب و غریب واقعات رونما ہوئے۔ کلک میں چند عظیم الشان کشتیاں (جہاز) دریا سے اُڑ کر ساحل دریا سے ایک کوس (کردہ) کے فاصلے پر ایک صحرا میں جا پڑیں۔ تھبہ مانگندہ سی میں ایک بڑے تالاب (جس کا دائرہ پندرہ جریب تھا) کے پانی میں ایسا طوفان آیا کہ اس کی پھیلیاں درختوں یا در زمین پر جا پڑیں۔ سب سے عجیب و غریب واقعہ یہ تھا کہ ایک عورت اپنے دودھ پیتے بچے کے ساتھ سو رہی تھی۔ عورت دور جا پڑی اور بچہ اسی جگہ سوتا رہا۔ پرگنہ راج پور (نٹ راج) میں شادری عام کے قریب ایک باغ تھا۔ اکثر لوگوں نے اسے دیکھا تھا۔ اس رات اس باغ کے قریب چار ہزار آم، اٹلی، بڑا پھیل وغیرہ کے تناور درخت جڑ سے اکھڑ گئے اور لوگ باغ کو پہچان نہ سکے۔ یہ درخت دو کوس (کردہ) دور ایک علاقے میں پڑے ہوئے پائے گئے۔ اس وحشت ناک رات میں کوئی عمارت محفوظ نہ رہی۔ عجیب بات یہ ہے کہ ایک ہی قریہ اور محلے میں طوفانی ہوا ایک ہی جانب چلی اور دوسری جانب کے درخت کے پتے بھی نہیں ہلے۔ اس علاقے کے بزرگوں کا خیال ہے کہ اس قسم کا طوفان ہر بیس سال بعد آتا ہے اور جنوں اور دیوتاؤں کا کارنامہ ہوتا ہے۔

محمود بٹی نے کتے کے برابر دو بندر دیکھے جو چور اور چھوٹے کا پتہ لگاتے تھے۔ اگر کسی کا ساز و سامان غائب ہو جاتا تو مشتبہ لوگوں کا نام کاغذ کے ٹکڑوں پر لکھ کر ان کے سامنے رکھ دیا جاتا۔ یہ دونوں بندر ایک دوسرے کے مشورے سے ایک ٹکڑا اٹھا لیتے اسی پر چور کا نام ہوتا تھا اور یہ کاغذ کا ٹکڑا اس شخص کو دے دیتے تھے جس کا مال چوری ہوا تھا۔ اگر بندروں کے فیصلے سے متفق نہ ہو کر یہ عمل بار بار دہرایا جاتا تو بندر بھڑک اٹھتے اور صاحب مال سے عداوت پر اتر آتے اور

اسے زخمی کر دیتے تھے۔ یہ واقعہ کئی بار دیکھنے میں آیا۔ اس علاقے کے والی نے یہ دونوں بندر جہانگیر بادشاہ کو تحفے میں بھیج دیے تھے، بندروں کے دربار میں پہنچنے سے قبل ہی بادشاہ نے رحلت کی اس لیے شاہجہاں نے انھیں خوش سمجھا اور واپس کر دیا۔

اس علاقے کا ایک واقعہ جگر خواروں اور ان سے بچنے والی تکلیفوں کے بارے میں ہے۔ ایک بار تقریباً نو سالہ لڑکی کو اس کے ماں باپ لالی کے پاس لائے اور کہا کہ یہ جگر خوار ہے اور اپنے بھائیوں اور رشتے داروں کے چند بچوں کو ضائع کر چکی ہے۔ چونکہ اس کا قتل انھیں مجرموں کے کٹہرے میں کھڑا کر دیتا اس لیے وہ اسے والی کے پاس لائے تاکہ اس کا کام تمام کر دیا جائے اور لوگوں کو اس کے عذاب سے نجات ملے۔ محمود لاتی کو اس بات پر یقین نہیں آیا، بچی بھی ملیج و خوبصورت تھی، اس لیے اس نے والی سے درخواست کی کہ بچی اسے دے دی جائے، لیکن والی شہر نے اسے قتل کرادیا۔

ایک بار والی کا ایک ملازم بیمار ہو گیا۔ جب اس کی حالت بگڑنے لگی تو والی شہر نے فوراً ایک شخص کو بھیجا کہ وہ جہرہ کو بلا لائے۔ جہرہ اس شخص کو کہتے ہیں جو ابتدا میں جگر خوار ہو، لیکن خدا سے پھر اس لعنت سے نجات دلادے۔ یہ شخص جگر خواروں کی عادات اور ان کے اسباب سے واقف ہوتا ہے۔ جب یہ جہرہ آیا، اس نے بیمار کے پاس آگ جلادی اور سونگہ کر بتایا کہ فلاں جگر خوار کی یہ حرکت ہے۔ اسے بلا یا گیا۔ کچھ دیر بعد ایک بوڑھی عورت کو پیش کیا گیا۔ اس سے پوچھ گچھ کی گئی۔ اُس نے کہا ”فلاں دن مجھے اس شخص سے ایک تکلیف پہنچی تھی۔ میں نے موقع پا کر انتقام لیا ہے۔“ بوڑھی عورت سے اس کا گناہ معاف کرنے کہ کہا گیا۔ اس نے کہا کہ اگر والی شہر میرے جرم معاف کر دے تو میں بھی اس شخص کا علاج کر سکتی ہوں۔ جب دونوں طرف سے عہد و پیمان باندھ لیا گیا تو بیمار کو بوڑھی عورت کے ساتھ اکیلے چھوڑ دیا گیا۔ جگر خوار بوڑھی عورت نے بیمار کی ہنڈی میں ایک ششکاف دیا اور اُس میں سے انار کے دانے کے برابر کوئی چیز نکالی۔ اسے پانی میں حل کیا اور بیمار کو پلا دیا۔ بیمار کو تھوڑی ہی دیر میں شفا ہو گئی اور عورت کی آنکھوں میں نمک ڈال کر مارا کر دیا گیا۔ کہنے ہیں کہ جگر خوار کی تو یہ یہ ہے کہ اگر اس کی آنکھوں میں نمک ڈال دیا جائے تو جگر خوار کی لعنت باطل ہو جاتی ہے۔

ایک روز قریب سے دو جگر خواروں کو والی کے پاس لایا گیا۔ ان سے کہا گیا کہ وہ اپنا عمل اس کے سامنے کریں۔ جگر خواروں نے ایک تربوز منگایا اور اپنی نظریں اس پر مرکوز کر دیں۔ کچھ دیر بعد جب تربوز کا ٹانگیا تو اس کا گودا غائب تھا۔ اس گروہ کی پہچان یہ ہے کہ اگر مرچیں پیس کر ان کی آنکھوں میں ڈالی جائیں تو ان کی آنکھوں میں زسوزش ہوتی ہے اور نہ ہی ان سے پانی بہتا ہے۔ اسی طرح اگر بھاری پتھر ان کی کمر سے باندھ کر دریا میں ڈال دیا جائے تو یہ لوگ غرق نہیں ہوتے بلکہ سطح آب پر تیرتے رہتے ہیں۔ ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ یہ گروہ دیوالی کی رات کو تین سو کوں (اکروہ) کا فاصلہ طے کرتے ہیں اور واپس آ جاتے ہیں اور اس سفر میں جو بھی ان کے سامنے آتا ہے، ان کی زد سے بچ نہیں سکتا۔

محمد دہلوی نے فتح پور سیکری کی سیر کی اور اجیر میں خواجہ حسین الدین چشتی اور امیر حسین جنگ سوار کے خزاوت کی زیارت کی۔ اجیر ہی میں اس نے اعتماد الدولہ طہرانی کی عمارات کا جائزہ بھی لیا۔ (کسی ذریعے سے تصدیق نہیں ہوتی کہ اعتماد الدولہ نے اجیر میں عمارات تعمیر کرائی تھیں)۔ محمد دہلوی جیل سیر بھی گیا۔ اس نے وہاں قلعہ دیکھا، مندر دیکھے جہاں سارے ہندوستان سے ایک عینہ دن تقریباً پچاس ہزار جوگی جمع ہوتے ہیں۔ وہاں کاراجا ان کے استقبال کے لیے شہر سے باہر آتا ہے۔ جوگیوں کی احوال پرسی کرتا ہے اور مال و دولت ان میں تقسیم کرتا ہے۔ اس شہر میں اس نے ایک تالاب اور دو مسلح اور ہموار سڑکیں دیکھیں۔ راجا کا حکم ہے کہ اس شہر کی عورتیں (جو ہندوؤں کی رسم کے مطابق خدمت پر مامور ہیں) جب پانی کے لیے باہر نکلیں تو ایک سڑک سے بوڑھی عورتیں اور دوسری سے جوان عورتیں تالاب پر جائیں۔ جوان مرد تالاب کے کنارے جو سڑک کے آخر میں واقع ہے جھنڈے لہراتے ہوئے چاشت کے وقت تک بیٹھے رہیں اور عورتوں کے ساتھ خوشی و خرمی سے وقت گزاریں۔ جب ناتوس کی آواز بلند ہو اور پوجا کا وقت آئے تو مندر میں آکر پوجا کریں۔ یہ ہر روز کا معمول ہے۔ اس جگہ کی جوان عورتوں کے لباس سرخ اور بوڑھی عورتوں کے سفید ہوتے ہیں۔ یہاں کے راجاؤں کا یہ دستور بھی ہے کہ تخت نشینی کے وقت ایک صاحب جمال کینز خرید کر اپنے اہل و عیال کی خوشنودی کے لیے ادا بنوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ رات کے وقت کینزوں کو صحرا میں چھوڑ دیا جاتا ہے، وہ اپنا جہم فروخت کرتی ہیں اور

آمدنی کو راجہ کے اجداد کی ارواح کے لیے بخش دیتی ہیں۔

تصبیہ شکر (سُکْر) میں عورتیں مرد برہنہ بغیر کسی شرم و حیا کے دریا کے کنارے ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، پکڑے دھونے میں مشغول رہتے ہیں۔ عورتوں سے اس طرح ملنے کے باوجود مردوں سے کوئی نازیبا حرکت سرزد نہیں ہوتی۔ تعجب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے آپ کو مسلمان اور متدین سمجھتے ہیں۔ یہاں آم، کھجور، خرہوزہ، تربوز، انگور، انار کثرت سے اور بہت اچھے ہوتے ہیں۔ یہاں کے لوگ اجنبی نواز اور مسافر دوست ہیں، روزہ، نماز اور دیگر عبادات کی طرت مائل و راغب ہیں۔

عمود بطنی سندھ سے اپنے وطن بلخ کا رخ کرتا ہے اور راستے میں بعض مشکلات کا سامنا کرنے کے بعد وطن پہنچتا ہے اور وہاں کے بادشاہ نذر عمر خاں کے حکم سے اپنے سفر کی یہ روداد لکھتا ہے۔ ■ ■

حواشی

۱۔ بحر الاسرار کو پروفیسر ریاض الاسلام نے مرتب کیا ہے۔ اس پر پروفیسر صاحب کا مقدمہ بھی تاریخی نوعیت کا حامل ہے۔ یہ سفر نامہ کراچی یونیورسٹی سے ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا ہے۔

۲۔ عمود بطنی کے بقول: چون محض نظارہ و خالص مشاہدہ پیش نہاد خاطر خاتر بود، بحر الاسرار، صفر ۴

۳۔ پروفیسر ریاض الاسلام صاحب نے تاریخ کی ان تمام کتابوں کا تصدیق کر لیا ہے جو عمود بطنی کے مطالعے میں رہیں۔ رک: مقدمہ صفحہ ۳۰۔

۴۔ حافظ رستم غالب اس علاقے کے فوجدار تھے۔

۵۔ پروفیسر ریاض الاسلام نے بڑی دقت نظر سے اس سفر کے دوران منازل کا ذکر کیا ہے اور ان مقامات کا تعین بھی کیا ہے۔ رک: بحر الاسرار، مقدمہ از ریاض الاسلام

۶۔ یہ غالباً وہی قلعہ ہے جس کا بابر نے گوردھری کے نام سے بابر نامہ میں ذکر کیا ہے۔ رک: بحر الاسرار

- ۱۷ شیخ بابا رتن تیرنہ میں پیدا ہوئے اور ۱۳۰۰/۱-۱۳۰۰ میں انتقال کیا۔
- ۱۸ [حاشیے میں کچھ تحریریں ہیں۔]
- ۱۹ روایت ہے کہ ہر عرم کو حضرت امام حسن کے لڑکے حضرت قاسم کے ساتھ امام حسین کی لڑکی کا عقد ہوا تھا۔
- ۲۰ اس دشت نامک بیان پر یقین کرنا مشکل ہے۔ یہاں محمود غزنی سے اشتباہ ہوا ہے۔ اگر یہ حقیقت ہوتی تو اس کا ذکر لازمی طور پر کسی دوسرے ماخذ میں بھی ہوتا اس لیے کہ اس انسانیت سوز رواج کو خود حکومت وقت بھی برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ یہ ممکن ہے کہ محمود غزنی کے زمانے میں ماثورہ کے دن فساد ہو گیا ہو جو محض ایک اتفاق رہا ہو۔
- ۲۱ کسی بھی revolving عارت کے بانے میں غالباً یہ سب سے قدیم اشارہ ہے۔ آج بھی اس قسم کی عارتیں خاص طور پر ہندوستان میں زیادہ نہیں۔
- ۲۲ یاد رہے کہ اس وقت تک شاہجہاں آباد وجود میں نہیں آیا تھا۔
- ۲۳ یہ اکبر کے راجا جھگوان داس کے لڑکے تھے۔ اکبر کے دور حکومت میں مہرا سے سات میل شمال کی طرف یہ مندر راجا مان سنگھ نے تعمیر کرایا تفصیل کے لیے رک: بحر الاسرار، تعلیقات، صفحہ ۳۵
- ۲۴ یعقوب بیگ کے لڑکے سید خان کے خواجہ سرا بلال نے بلال آباد اگرہ سے شمال مغرب میں چھ کوس کے فاصلے پر بسایا۔ سید خان جہانگیر کے منصب داروں میں شامل تھا۔
- ۲۵ یہ پوری ضلع میں ایک قصبہ ہے۔ جگنا تھ مندر پوری میں ہے خورہ میں نہیں جو پوری سے تیس میل دور ہے۔
- ۲۶ ابو الفضل نے آئین اکبری میں اس مندر کے بارے میں اجمالی تفصیل فراہم کی ہے۔ آئین اکبری، انگریزی ترجمہ از جرت اور سرکار، جلد ۲، صفحات ۱۳۹-۱۴۰
- ۲۷ یہاں عمر اخضر سے غالباً مراد اودیا فوس ہند ہے۔
- ۲۸ ساحل اڑیسہ پر پوری سے بمبیل دور کنڈک واقع ہے۔ ابو الفضل نے بھی اس کے بارے میں مختصر اطلاع فراہم کی ہے، آئین اکبری، انگریزی ترجمہ، جلد ۲، صفحہ ۱۴۰-۱۴۱
- ۲۹ محمد علی طب شاہ (۱۵۸۰/۹۸۸-۱۶۱۲/۱۰۲۰) نے یہ شہر ۱۵۸۹ء میں آباد کیا۔
- ۳۰ اس قصبے کی شناخت نہیں ہو سکی۔
- ۳۱ یہ ضلع گنطور (مدراں) میں واقع ہے۔

- ۲۲ اس کی شناخت بھی نہیں ہو سکی۔ ۳۳ غالباً چند کٹ جو اب میسور میں ہے۔
- ۲۴ ابراہیم عادل شاہ (۹۸۸-۱۰۳۷/۱۵۸۰-۱۶۲۷) یا محمد عادل شاہ (۱۰۳۷-۱۰۶۷/۱۶۲۷-۱۶۵۶)
- ۲۵ اس شخص کی شناخت نہیں ہو سکی۔ ۲۶ حسین نظام شاہ سوم ۳۲-۱۱۳۱ میں تخت نشین ہوا۔
- ۲۷ من کوئی مقام تھا احمد نگر کی سلطنت میں۔
- ۲۸ بیجا نگر یا دجے نگر جو دجے نگر سلطنت کا پایہ تخت ہے۔ ۲۹ یہ غالباً ٹورنڈو تھا۔
- ۳۰ جگر خواروں کے بارے میں ابراہیم افضل نے آئین اکبری میں بھی تقریباً یہی اطلاعات فراہم کی ہیں۔ آئین اکبری
- انگریزی ترجمہ، جلد ۲، صفحہ ۳۴۰ ۳۱ متوفی ۱۳۳۶/۶۴۳
- ۳۲ یعنی سید حسین شہیدی جنگ سوار خیں اجمیر کی فتح کے بعد قطب الدین ایبک نے اجمیر کا گورنر مقرر کیا تھا۔
- آب کوثر، حواکرام، صفحہ ۲۲۸

بیان ملکیت ماہنامہ جامعہ اور دیگر تفصیلات برہ مطابق فارم نمبر ۴۴ قاعدہ نمبر ۸

- ۱۔ مقام اشاعت: ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۲۔ وقف اشاعت: ماہانہ
- ۳۔ پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی
- ۴۔ پتہ: ۳۴۹۔ ڈاکٹر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۵۔ ایڈیٹر: شمیم حق
- ۶۔ پتہ: ۱۱۴، ڈاکٹر باغ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۷۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۸۔ ملکیت: جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی

اپریل ۱۹۹۵ء

عہدِ سرشار کا لکھنؤ

فیروز مکرجی / ترجمہ : مسعود الحق

(۲)

ان میں سب سے پہلے ہم غالب (۱۸۶۹-۱۸۷۷ء) کا تذکرہ کریں گے کہ وہ اپنے عہد کے اہم ترین نمایندوں میں سے ایک ہیں۔ ان کے خطوط اور ان کی شاعری میں ان کے اطراف ہونے والے واقعات پر ان کے رد عمل کے بڑے واضح اشارے ملتے ہیں۔

غالب اگرہ میں ایک متول خاندان میں پیدا ہوئے۔ ابھی وہ چھوٹے ہی تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا جس کی وجہ سے ان کی زندگی کسی حد تک لا اُ بانی اور آزاد مشربی کی گزری۔ ان کی شادی کم عمری ہی میں (۱۸۸۰ء) ہو گئی تھی۔ ۱۸۱۲ء کے لگ بھگ وہ مستقل طور پر دہلی آ گئے۔ اس وقت دہلی ایک بار پھر علم و ادب کا ایک مرکز بن چکی تھی۔ ان کے قیام کے ابتدائی دنوں میں دہلی قدامت پرستوں اور وہابی کہے جانے والے مذہبی مصلحین کے درمیان کش مکش کا مرکز تھی۔ غالب کے اکثر بہترین دوستوں کا تعلق قدامت پرست حلقوں سے تھا مگر بہت سے معاملات میں خود غالب کے خیالات، دہلیوں سے زیادہ قریب تھے۔ مگر انھوں نے دونوں گروہوں سے اختلاف کیا کیوں کہ وہ خود ہر قسم کے مذہبی کٹر پن سے یکسر مبرا تھے، دوسروں کو برداشت کرنے کا مادہ تھا اور مذہبی اصولوں کی پیروی کے معاملے میں کھلم کھلا لا پر داتھے۔

اس زمانے میں غالب کی آمدنی کا واحد ذریعہ انگریز حکام سے ملنے والی ایک

خاندانی پنشن کا محض کچھ حصہ تھا۔ جسے کی صبح رقم کے سلسلے میں ایک نذرانہ پیدا ہوگئی، انھوں نے اپنے مقصد کے لئے کلکتے میں اعلیٰ ترین حکام کے سامنے لے جانے کا فیصلہ کیا۔ اس مقصد کے پیش نظر ۱۸۲۷ء میں وہ دہلی سے روانہ ہوئے۔ لکھنؤ اور بنارس ہوتے ہوئے وہ فروری ۱۸۲۸ء میں کلکتہ پہنچے۔ کلکتے میں انھوں نے کافی دن قیام کیا۔ دہلی میں ان کی واپسی نومبر ۱۸۲۹ء میں ہوئی۔ انگریزی خصوصیات کے اس عظیم شہر کو دیکھنا غالب کی زندگی کا ایک بہت اہم تجربہ تھا۔ ان کی تحریروں سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ انھوں نے اس شہر میں جو کچھ دیکھا اس سے وہ بے پناہ متاثر ہوئے۔ بہر حال مقدمہ وہ جیت نہ سکے۔ مزاج کے اعتبار سے غالب وہ آدمی تھے جسے اچھی زندگی گزارنے کا شوق تھا، چنانچہ ان کی مالی مشکلات ہمہ وقت بڑھتی ہی رہیں۔ ۱۸۵۰ء میں وہ مغل دربار سے ایک باقاعدہ وظیفہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اور کچھ عرصے بعد بہادر شاہ ظفر کے استاد مقرر ہو گئے۔ بغاوت ہونے کے وقت تک انھوں نے انگریزوں اور بادشاہ کے مقررین دونوں میں اچھے خاصے دوست پیدا کر لیے تھے۔ ان تعلقات نے، بغاوت اور اس کے خمیازوں کو ان کے لیے بڑا تلخ تجربہ بنادیا۔ ماہ مئی کے اوائل میں جب باغی سپاہی میرٹھ سے شہر میں داخل ہوئے اُس وقت غالب دہلی ہی میں تھے۔ محاصرے اور ستمبر میں دہلی پر انگریزوں کے دوبارہ قبضے کے بعد ہفتوں اور مہینوں تک ہونے والی انتقامی کارروائیوں (جس میں گنہگاروں کے ساتھ بہت سے بے گناہ بھی ابتلا کا شکار ہوئے) کے سارے زمانے میں وہ یہیں رہے۔ اس زمانے میں لکھے ہوئے اُن کے خطوط ان کے احساسات کی صریح شہادت دیتے ہیں۔ ان واقعات کے کچھ ہی دنوں بعد وہ لکھتے ہیں :

”کوئی یہ نہ سمجھے کہ اپنی بے وفائی اور تباہی کے غم میں مڑتا ہوں۔ جو دکھ مجھ کو ہے اس کا بیان معلوم۔ مگر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔ انگریز کی قوم میں سے جو ان دو سیاہ کالوں کے اٹھ سے قتل ہوئے، ان میں سے کوئی میرا امیدوار تھا۔ اور کوئی میرا شفیع احد کوئی میرا دوست اور کوئی میرا یار اور کوئی میرا شاگرد۔ ہندوستانوں میں کچھ عزیز کچھ دوست کچھ شاگرد کچھ عشوق۔ سو وہ بے حس و حال گئے۔“

۵ دسمبر ۱۸۵۷ء کو روکھے تھے ہیں :

”صاحب تم جانتے ہو کہ یہ کیا معاملہ ہے اور کیا واقعہ ہوا۔ وہ ایک جہنم تھا جس میں ہم تم باہم دوست تھے اور طرح طرح کے ہم میں اور تم میں معاملات ہر دمجت و ہمیشہ آئے، شعر کہے، دیوان بھی کیے۔ اس زمانے میں ایک بزرگ تھے اور ہمارے دلی دوست تھے۔ منشی جی بخش ان کا نام اور حقیر ان کا تخلص۔ نہ وہ زمانہ رہا نہ وہ اشخاص نہ وہ معاملات نہ وہ اختلاط نہ وہ انبساط۔ بعد چند مدت کے... دوسرا جہنم ہم کو ملا ہے۔ اگرچہ صورت اس جہنم کی بیحد مثل پہلے جہنم کے ہے لیکن ایک دوست اس جہنم کے دوستوں میں سے نہیں پایا جاتا۔“

بعد کے بہت سے خطوط میں، اس اندوہ کا تذکرہ ملتا ہے جو انھوں نے دہلی حوام کے خلاف اٹھائے جانے والے تاریخی اقدامات کی وجہ سے جھیلا تھا یا بغاوت کی سرکوبی کے بہت بعد، کو شہر کے مختلف محلوں میں مکانات اور دہلی کی تاریخی عمارتوں کے بے سبب انہدام سے انھیں ہوا تھا۔ ان ہنگامی برسوں میں ان کے رویے قدرتی طور پر اسی نقطہ نظر کا نتیجہ تھے جو انھوں نے بغاوت سے بہت پہلے اختیار کیا تھا۔

جہاں تک پُرانے نظام کی توانائی کے بارے میں کسی خوش فہمی کا شکار ہونے کا تعلق ہے، غالب بڑے روشن دماغ اور واضح بصارت کے آدمی تھے۔ ان کے تخلیق اور تجسس ذہن نے برطانوی اقتدار کے فروغ و استحکام سے منسلک ترقیوں کو خوش آمدید کہنے کی ضرورت اور ناگزیری کا انھیں بہت جلد احساس دلادیا۔ ایک واقعہ جو بغاوت سے کچھ سال پہلے ہوا تھا۔ ان کے رویے کی بڑی اچھی تصویر کشی کرتا ہے۔ سر سید نے آئین اکبری، اکبر اعظم کے نظام حکومت سے متعلق ایک عظیم دستاویز کا ایک نیا ایڈیشن ترتیب دیا تھا اور زمانے کے چلن کے مطابق انھوں نے غالب سے کتاب کے لیے ایک توصیفی تعارف لکھنے کی درخواست کی کہ اسی کے ذریعے نسبتاً نئے لکھنے والوں کو حوام سے متعارف کرایا جاتا تھا۔ غالب نے درخواست کی تعمیل میں ایک نظم لکھی جو مذکورہ مقصد کے لیے اتنی غیر فیصد تھی کہ سر سید نے اسے استعمال نہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ غالب کا کہنا تھا کہ آج جب کہ لاتعداد نئی اور اہم چیزیں ہمہ روز سامنے آرہی ہیں، اتنے پُرانے

ہمنی کے مسائل پر غور و خوض کرنا بے معنی اور سخی فضول ہے۔

گرز آئین می رود با ماسخن

چشم بخشا وندریں دیر کہن!

صاحبان انگلستان رائگر

شیوہ و انداز این رائگر

”آجہ آئین ہا پدید آورده اند

ہرگز کس ندید آورده اند

”تاچہ افسوں خواندہ اندانیان برآب

دود کشتی ہمیں رائد در آب

مرده پروردن مبارک کار نیست

خود بگو کال نیز جز گفتار نیست

(ترجمہ) اگر تم ”آئین“ (کتاب کے نام کی طرف اشارہ بھی ہے اور لفظ کے عام معنی

بھی) یعنی سماجی زندگی کے اصول و ضوابط مراد ہیں) کی بات کرنا چاہتے ہو تو اس

پرانی دنیا میں اپنے ارد گرد نظر ڈالو اور دیکھو کہ انگریزوں نے کیا کر دیا ہے۔ ان کے

طریقوں کو دیکھو، اس نئے قانون پر نظر ڈالو جو انھوں نے متعارف کرایا ہے، اور جس

طرح کا قانون دنیا نے اس سے پہلے کبھی دیکھا بھی نہیں تھا... دیکھو کہ انھوں نے

پانی پر کیا جادو کیا ہے کہ اس کی بھاپ، ان جہازوں کو سمندروں میں پسلا رہی ہے،

زمانے کی ہر اچھی چیز وقت کے ساتھ ساتھ مزید بہتر ہوتی ہے۔ ہمنی کے گمن گاتے

رہنے میں کیا بھلا ہوگا! میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کیا یہ محض تفسیلات اوقات نہیں ہے؟^{۲۶}

۱۸۵۴ء کے اپنے ایک خط میں وہ لکھتے ہیں کہ مغل دربار میں وقتاً فوقتاً مشاعرے ہوتے

رہتے ہیں مگر وہ ان میں صرف اس وقت جاتے ہیں جب ان کا دل چاہتا ہے۔ اس کے آگے انھوں نے

لکھا ہے کہ بہر حال

یہ محبت خود چند روزہ ہے اس کو دوام کہاں

اس سب کے باوجود وہ پرانے سماج کی بہت سی روایات سے بڑا گہرا تعلق رکھتے تھے۔ ان میں ایسی روایتیں بھی تھیں جنہیں ان کی سیاسی عدم اہمیت کے باوجود دہلی میں منسل دربار شہید و شہزادوں اور کلیغوں کے باوجود زندہ رکھنے میں لگا ہوا تھا۔ لکھنؤ کی طرح نخل دہلی کے آخری ایام کی نمایاں خصوصیت تھی۔ ثقافتی سرگرمیوں میں حقیقی دل چسپی شعر و ادب اور علم کی فعال سرپرستی اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان باہمی اتحاد و ہم آہنگی پر زور۔ اور غالب ایسے آدمی نہیں تھے جن کی نظروں میں ان چیزوں کی قدر و منزلت کسی طرح بھی کم ہوتی۔ قدیم و جدید کی یکش مکش ابھی اپنے عروج پر نہیں پہنچی تھی کہ غالب کا ۱۸۶۹ء میں انتقال ہو گیا۔ لیکن جب کوئی مُکر اُنیسویں صدی کے اردو ادب پر نظر ڈالتا ہے تو غالب کا نام ایک ایسے عظیم ادیب شاعر کی حیثیت سے سامنے آتا ہے جس کا گہرا تعلق اگرچہ تو پرانے سیاسی نظام سے تھا اور نہ ہی نئے سیاسی نظام سے، مگر وہ بغاوت ہند کے ایک بانج تجربے کا مالک تھا۔ وہ ان دونوں کا نکتہ ہیں بھی تھا اور ساتھ ہی دونوں کی اچھی باتوں کا معترف بھی۔ وہ ترقی پر پختہ ایمان رکھتا تھا مگر یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ پرانے نظام کی ہر اچھی چیز کو نہ صرف باقی رکھا جانا چاہیے بلکہ اسے آنے والوں تک پہنچانا بھی چاہیے۔

دوسرے تمام ادیب اور شاعر بحیثیت مجموعی کسی نہ کسی طرح متعصب تھے، نئے کے حق میں اور پرانے کے خلاف یا پرانے کے دوست اور نئے کے دشمن۔

حالی (۱۹۱۴-۱۸۳۷ء) غالب کے نسبتاً کم عمر ہم عصر اور ان کے سوانح نگار مولانا الطاف حسین حالی اول الذکر رویے کی مثال تھے۔ ان کو نہ صرف اس بات کا یقین تھا کہ انگریز اب ہندوؤں میں حکمران کی حیثیت سے مستقل طور پر جم چکے ہیں بلکہ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ ان کی حکومت ملک کے لیے گراں قدر نعمتیں فراہم کر دے گی اور ان نعمتوں سے مسلمان بھی مستفید ہو سکیں گے، بشرطیکہ انھوں نے حکومت کو اپنا مکمل تعاون دیا اور وقت کے تقاضوں کے مطابق نئے نقطہ نظر کو پورے طور پر اپنایا۔ اسی لیے وہ سر سید احمد خاں کے بڑے پُر جوش حامی تھے، جن کے سیاسی، سماجی اور تعلیمی افکار سے وہ اپنے آپ کو پورے طور پر متفق پاتے تھے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سر سید نے کارکنوں کے جو گردہ اپنے گرد جمع کیے تھے ان میں حالی اس گردہ کے بہت اہم رکن تھے جس نے اپنے مقاصد کی حمایت

حاصل کرنے کے لیے ادب کے ذریعے بڑا کام کیا۔ حالی کی مشہور مسدس جو اُس وقت مقبول ترین نظم تھی، درحقیقت ایک کوشش تھی مسلمانوں کو اپنے انحطاط سے آگاہ کرنے اور اپنے احیاء کے لیے کمر بستہ کرنے کی نظم کا آغاز ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی، سماجی اور اخلاقی حالت طے مذکور سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد نظم میں قبل اسلام عرب کی تصویر پیش کی گئی ہے، جو اُس وقت ایک غیر مذہب، جاہل اور فسق و فجور میں مبتلا قوم تھی، پھر نظم میں یہ دکھایا گیا ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو قبول کر لینے کے بعد کس طرح یہ لوگ بالکل بدل گئے۔ یہی جاہل عرب فاتح عالم بنے اور فلسفے، سائنس اور آرٹس کے میدان میں اپنی صلاحیتوں کی بنا پر اپنے آپ کو ممتاز کیا۔ اسلام قبول کرنے والی دوسری قوموں نے بھی دنیا میں بڑے بڑے کارنامے انجام دیے۔ مگر اب مسلمان اپنے مذہب کی تعلیمات کو بھول چکے ہیں اور ایک بار پھر لاعلم اور پسماندہ لوگوں کی صف میں شامل ہو گئے ہیں۔ نظم ایک رجائی بشارت پر ختم ہوتی ہے اور ترقی اور بہتر حالات کے لیے تبدیلی کی اُمید دلاتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ مسلمان زندگی کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کو تبدیل کریں۔ درحقیقت اپنی قوم کو جس کی طرف وہ اپنی تحریروں کے ذریعے بار بار لوٹ کر آتے تھے، ان کا یہی اصل پیغام تھا۔ اپنی ایک نظم میں وہ لکھتے ہیں:

لی ہے کر دٹ ایک مدت سے زلزلے نے بدل

راس تھا اگلوں کو جو موسم گیا کب کا نکل

جو تمدن کی عمارت تھے گئے اسلاف چھوڑ

آگیا ان کی بنیادوں میں سرتا سر غل

کام کے ہیں اب دنیا میں ہنراں کے دفن

اور بہ کار آمد زلزلے میں ہے کس اُن کا زلزل

ہیں نئی رہیں، نئے آئیں، نئی ہے چال ڈھال

اور نئے علم و ہنر کا ہے جسدِ ہر دیکھو عمل

ہے نئی گویا ز میں ہے آسمان گویا نیاب

کینچلا، گویا کما دور۔۔۔ زلزلہ، زلزلہ

بڑھ رہے ہیں جو ہوا کا رخ نہیں پہچانتے

دل سپہے ہیں اپنی دور اندیشیوں کے اُن کو کھل
اسی طرح کے خیالات ایک دوسری نظم ”فلسفہ ترقی“ میں بھی ظاہر کئے ہیں۔
حالی نے سڈس سرسید کے مشورے پر لکھی تھی۔ سرسید کو جب پہلی بار یہ نظم سنائی
گئی تو ان پر اس کا کچھ ایسا اثر ہوا کہ انھوں نے حالی کو لکھا:

”جب خدا پوچھے گا کہ تو کیا لایا میں کہوں گا حالی سے سڈس لکھوالایا ہوں“^{۲۹}

نظم فوراً ہی انتہائی مقبول ہو گئی۔ ترقی اور امید کے اس کے جینام کا زبردست اثر ہوا۔
حالی انگریزی راج سے اس لیے متاثر تھے کیوں کہ اس نے لوگوں میں تحفظ کا ایک احساس پیدا
کیا تھا۔ اپنی تصنیف ”حیات جاوید“ میں انھوں نے لکھا ہے:

”امن اور آزادی جو برٹش حکومت کی بدولت ہم کو اس زمانے میں حاصل ہے وہ

کسی عہد میں اور کسی دور میں ہندوستان کو نصیب نہیں ہوئی۔“ (صفحہ ۲۵۷)

ایک اور جگہ انھوں نے لکھا ہے:

”سرسید نے پُر زور مذہبی دلائل سے ثابت کیا کہ انگریزی حکومت میں نہ کرمانوں

کا مذہبی فرض ہے کہ سلطنت کی اطاعت اور خیر خواہی اور وفاداری میں ثابت قدم

رہیں، سلطنت کو کوئی مشکل پیش آئے تو جان و مال سے اس کا ساتھ دیں۔“ (صفحہ ۲۶۰)

وہ برطانوی حکومت کو ٹھیک سمجھتے تھے کیونکہ پرانے نظام کے مقابلے میں یہ انھیں بہتر ہی
لگتی تھی۔ لیکن سرسید کے برعکس انھیں انگریزوں سے ملنے جلتے اور ان میں اُٹھنے بیٹھنے سے کوئی
وُجہ نہیں تھی۔ اسی وجہ سے جب انھیں شمس الممار کا خطاب ملا تو انھوں نے کسی قدر افسردگی کے ساتھ
اپنے بیٹے کو لکھا:

”اب مجھے انگریزوں سے ملنا پڑے گا۔“^{۳۱}

حالی میں وطن کی محبت کوٹ کوٹ کر بھری تھی، بغاوت کے بعد جب برطانوی حکومت
مستحکم طور پر قائم ہو گئی اور ملک میں امن و امان قائم ہو گیا تھا تو انھیں مستقبل کے بارے میں
بڑی بڑی امیدیں تھیں۔ سرسید اور اُن کے دوسرے ساتھیوں کی طرح ان کا بھی خیال تھا

کہ بالآخر اب ترقی کی راہ دریافت ہو گئی ہے۔ مگر جوں جوں وقت گزرتا گیا انہیں ایسا محسوس ہونے لگا کہ ان کی توقعات غلط ثابت ہو رہی ہیں۔ انہیں اس بات کا یقین ہونے لگا کہ نئی حکومت ہندوستان کی بہتری کے لیے قائم نہیں ہوئی ہے، ان کی نظموں میں بہت سے اشعار ایسے ہیں جن میں ان احساسات کی جھلک ملتی ہے۔

یہی ہوں یا تاناری ہم کو ستائیں گے کیا!

دیکھا ہے ہم نے برسوں لطف و کرم تمھارا

انگریزوں کی سیاسی پالیسی کے بارے میں انھوں نے لکھا:

تدبیر کہتی تھی جو ملک ہو مفتوح

واں پاؤں جمانے کے لیے تفرقہ ڈالو

اور عقل خلافت اس کے تھی یہ مشورہ دیتی

یہ حوت سبک بھول کے منہ سے نہ نکالو

پہرے نے فرمایا کہ جو کہتی ہے تدبیر

ماڑا اسے اور عقل کا کہتا بھی نہ لٹالو

کرنے کے ہیں جو کام کیے جاؤ وہ لیکن

جو بات سبک ہو اُسے منہ سے نہ نکالو

حالی نے محسوس کیا کہ ان بدلیں اثرات کی وجہ سے ہندوستان اپنی ثقافتی اور اخلاقی

قدروں کو کھوتا جا رہا ہے۔

نہیں حالی ضرر سے وحشوں کی لوٹ بھی لیکن

ضرور اس لوٹ سے جو لوٹ ہے طمی و اخلاقی^{۳۲}

اس قسم کے خیالات میں جوں جوں اضافہ ہوا حالی اور سرسید کے درمیان اختلافات

راے پیدا ہوتا گیا۔ اپنی زندگی کے آخری ایام میں حالی کو یوں محسوس لگا کہ ملی گڑھ، ایک ایسی

نسل پیدا نہیں کر رہا ہے جو قوم کے لیے مفید ہوگی اور ملک کو ترقی کی بشارت دے گی، اس کے

بجائے وہاں سے ایسے افراد نکل رہے ہیں جنہیں زیادہ دلچسپی خود اپنے بہتر مستقبل اور ابھی سرکاری

نوکریوں سے ہے۔ حالی کے خیالات کی اس تبدیلی نے انھیں قوم پرست تحریک سے قریب کر دیا۔ ۱۸۸۵ء میں جب انڈین نیشنل کانگریس قائم ہوئی تھی اُس وقت مسلمانوں کو اس سے دور رہنے کی تلقین کے سرسید کے موقف سے حالی نے اتفاق کیا تھا، مگر آخر زندگی میں ان کی ہمدردیوں کا رخ بدل گیا۔ قوم پرستوں کی طرح ان کی بھی یہ رائے بنی کہ ہندوستان کی دولت، ملک سے باہر لے جانی جا رہی ہے۔ انھوں نے یہ بھی سوچا کہ ان تمام تحریکوں میں جن کا مقصد ملک کی قوم کی خدمت کرنا ہے، کوئی تحریک بھی سودیشی کی تحریک سے زیادہ منفعت بخش نہیں ہے کیونکہ یہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے فائدے کی صورت نکالتی ہے۔ اسی لیے انھوں نے ۱۹۰۴ء میں لکھا:

”اس تحریک کا اثر ملک پر ضرور ہوگا اور رفتہ رفتہ کم و بیش ہوتا جاتا ہے
لوگوں کو اس سربنگ کا راستہ معلوم ہو گیا ہے جس راستے سے اس ملک کی دولت
غیر ملکوں کو کھینچی جا رہی ہے۔ مگر اس راستے کا بند کرنا کوئی ہنسی کھیل نہیں ہے۔
اگر ایک صدی میں بھی ہندوستان غیر ملکوں کی مصنوعات کا تھاپہ کرنے کے قابل
ہو جائے تو کچھ لو بہت جلدی کامیابی حاصل ہوئی“^{۲۵}

حالی اگرچہ اپنی زندگی میں بالکل آخر میں ان نتائج پر پہنچے تھے مگر ادیبوں اور شاعروں کا ایک اور اسکول تھا جو حالی سے بہت پہلے سے انگریز کا ناقہ و نکتہ چیں رہا تھا۔ یہ سارے ادیب ادھ پنچ سے منسلک تھے۔ لودھ پنچ گفتو کا ایک ادبی جریہ تھا جس کی بنیاد ۱۸۷۷ء میں پڑی تھی۔ اس بیگزین سے وہ تمام لوگ وابستہ ہو گئے تھے جن کے دلوں میں نہ تو انگریزی راج کے لیے اور نہ ہی تمام مغربی اداروں اور مغربی نظریات کے لیے سرسید جیسا خوش و خوش تھا اور نہ ہی یہ لوگ اس بات کے قائل تھے کہ ہندوستان کے سارے مسائل سرسید کی بتائی ہوئی راہ سے ہی حل ہو سکتے ہیں۔ اس مدرسہ فکر کے سب سے اہم نمائندے اکبر (۱۸۴۶-۱۹۲۱ء) ہیں۔

اکبر ایک اوسط درجے کے خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی تعلیم مدرسوں اور سرکاری اسکولوں میں ہوئی۔ انھوں نے کمال کی تربیت حاصل کی اور سرکاری ملازمت سے اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ اس نوکری میں وہ نائب تحصیلدار مقرر ہوئے۔ بعد کو ترقی کر کے جج کے عہدے پر

فائز ہوئے۔ سرکاری نوکری میں جو تجربات ان کو ہوئے ان سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ انگریزی راج کسی طرح بھی ہندوستان کے لیے پورے طور پر فائدہ مند نہیں ہے۔

ان کے نزدیک برطانوی تسلط کا ماحول، جس دم کا ماحول تھا۔ اسی لیے انھوں نے انگریزی راج سے متعلق سرسید اور ان کے رفقاء کے تمام بلند باجگ دعوؤں کو بڑی شدت کے ساتھ مسترد کر دیا۔

سانس لیتے ہوئے بھی ڈرتا ہوں یہ نہ سمجھیں کہ آہ کرتا ہوں
شیخ جی بس خدا سے ڈرتے ہیں میں تو انگریز ہی سے ڈرتا ہوں

ہم سب ملیج و میسر خواہ انگلش یورپ کے لیے نقطہ ایک گودام ہے ہند
ان کا خیال تھا کہ انگریز جدید تعلیم میں ایک وہ طریقہ دیکھتا ہے جس سے ہندوستانیوں کو برطانوی راج کے ماتحت رکھا جاسکتا ہے۔

توپ کھسکی تو پرو میسر پہنچے جب ببول ہٹا تو زندہ ہے
علی گڑھ تحریک پر ان کے سارے انگریزوں کی طرف ان کے رویے کا منطقی نتیجہ ہیں۔ وہ اس تحریک کے خلاف اس لیے ہیں کہ ان کے خیال میں یہ ہندوستانی نوجوانوں کے دماغوں میں ہر انگریزی چیز کے لیے پسندیدگی اور خود اپنی قومی روایات اور قومی تہذیب کے لیے حقارت پیدا کر رہی ہے۔ سرسید کے ان دعوؤں کے باوجود کہ مغربی تعلیم، ہندوستانی مسلمانوں کے مستقبل کو روشن اور شان دار بنانے میں معاون ہوگی، اکبر کا اصرار ہے کہ علی طور پر علی گڑھ میں دی جانے والی تعلیم انگریزوں کی حکومت کی صرف معمولی معمولی انتظامی آسامیوں کو پُر کرنے کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ٹھیک ہے۔

چھوڑ لڑ پچر کو اپنی ہسٹری کو بھول جا
شیخ و مسجد سے تعلق ترک کر اسکول جا
جاردن کی زندگی ہے کونٹ سے کیا فائدہ
کھا ڈبل روٹی، کراکی کو خوشی سے بھول جا

جوت بنائی جاتی ہے وہ کیا ہے فقط بازاری ہے
جو قفل بکھائی جاتی ہے وہ کیا ہے فقط سرکاری ہے^{۴۱}

کیا کہیں اختیار کیا کارنٹس یاں کر گئے
بی اے کیا نوکر ہوئے، پنشن ملی اور مر گئے^{۴۲}

اکبر جدید تعلیم کے مخالف نہیں ہیں گروہ یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کو ایک جدید صنعتی ملک بنانے کے لیے جس قسم کی معلومات کی ضرورت ہے، یہ تعلیم ہندوستانیوں کو وہ معلومات فراہم کرے۔ وہ اس بات پر یقین نہیں کرتے کہ انگریز رضا و رغبت کے ساتھ ایسا ہونے دیں گے۔ اس لیے وہ خود ہندوستانیوں سے کہتے ہیں کہ وہ اس طرح کی معلومات چاہے انگریز انھیں روکنے کی جتنی بھی کوشش کرے، حاصل کرنے کی بہر حال کوشش کریں۔

انجن آیا نکل گیا زن سے سن لب نام آگ پانی کا
بات اتنی اور اس پر یہ طوار غل ہے یورپ کی جانفشانی کا
حسں پورا سکھائیں اگر! تب کریں شکر مہربانی کا

مزم کہ تقلید مغرب کا ہنر کے زور سے
لطف کیا جو لہ لیے موٹر پر زر کے زور سے
غیر ملکوں میں ہنر کو سیکھ تکلیفیں اٹھا
روکتے ہیں وہ اگر اپنے اثر کے زور سے^{۴۳}

اکبر بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ جدید خیالات و نظریات کو اپنانے کے شوق کی شدت میں ہندوستانیوں کو اپنے قومی افتخار کی طرف سے بے حس نہیں ہو جانا چاہیئے اور نہ ہی انھیں اپنی روایات کو روایتی مذہب کو، کجس کو وہ ان روایات کا ایک اہم حصہ سمجھتے ہیں، ترک کرنا چاہیئے۔ اگر اس خطرے سے بچا سکے تو پھر جدید خیالات کو اپنانے بلکہ مغربی لباس اور مغربی آداب جس سے بہر حال خود انھیں اتفاق نہیں ہے کی نقل ہم کرنے میں انھیں

کوئی نقصان نظر نہیں آتا۔

ماتم ہی بوٹ اور موزہ رکھیے

دل کو مشتاق مس ڈی سوزا رکھیے

ان باتوں پر مقرر نہ ہوگا کوئی

پڑھے نماز اور روزہ رکھیے^{۶۶}

اکبر علی گڑھ کے ان عام گرجیوں کی پھوٹا دیت سے بہت افسردہ تھے جو اپنی زندگی میں ذاتی آرام و آسائش کے حصول کے علاوہ کوئی دوسرا اعلیٰ مقصد نہیں رکھتے تھے۔

اعلا مقصود چاہیئے پیش نظر

کوشش تیری ہوگو لطف ذاتی کے لیے

فسرہاد پہاڑ پر عمل کرتا تھا

شیریں کے لیے یا ناشپاتی کے لیے^{۶۷}

آخری مگر بہت اہم ایک بات یہ تھی کہ اکبر نے انگریزوں سے اتحاد کے ذریعے مسلمانوں کے مفادات کے حصول اور ان کی پرورش کے سرسید کے خیال کی بڑی سختی سے مخالفت کی۔

لڑیں کیوں ہندوؤں سے ہم ہیں کے ان سے پیچے ہیں

ہماری بھی دعا یہ ہے کہ گنگا جی کی بڑھتی ہو

مگر ہاں شیخ کی پالیسی سے ہم نہیں واقف

اسی پر ختم کرتے ہیں کہ جو صاحب کی مرضی ہو

یہ زیادہ تر مسلم ثقافتی حلقے تھے جن میں سرشار نے اپنی زندگی گزاری تھی اور ان ہی حلقوں میں ہونے والی قدیم اور جدید کی کش مکش ہے، سرشار کے سارے تخلیقی کام جس سے عبارت ہیں۔ مگر ایک ہندو ہونے کی وجہ سے، ہندو سماج میں چلنے والی اسی قسم کی تحریکوں سے وہ واقف بھی تھے اور ان میں انھیں دل چسپی بھی تھی۔ اگرچہ ان کے صرف دو ناول (کامنی اور پھری وطن) ہیں جن کا اصل موضوع ہندو سماج ہے۔ ان کی تحریروں میں جگہ جگہ ہندو اصلاحی تحریکوں سے متعلق شخصیات اور رجحانات کے حوالے ملتے ہیں۔ یہ تحریکیں قدرتی طور پر بنگال میں شروع ہوئیں،

بنگال، ہندوستان کا وہ حصہ جہاں انگریزوں کا اثر سب سے پہلے اور سب سے زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوا اور جہاں 'انیسویں صدی کے آغاز ہی سے' مغربی خیال سے متاثر ہو کر راجہ رام موہن رائے (۱۸۲۳-۱۸۷۲ء) ہندو ازم کے ایک نئے تصور کی تبلیغ شروع کر چکے تھے۔ یہ راجہ رام موہن رائے اور ان کے رفقاء ہی تھے جنہوں نے برہو سماج کی تشکیل کی جس نے نہ صرف بُت پرستی جیسی 'مذہبی روایتی رسوم کے خلاف' اہم چلائی بلکہ سستی، کم سنی کی شادیوں، بیوہ کی دوبارہ شادی کی ممانعت جیسی ہندو ازم کی سماجی نا انصافیوں کے خلاف بھی جدوجہد کی۔

برہو سماج نے ان قدیم رواجوں پر منفی سلوک تک ہی اپنے آپ کو محدود نہیں رکھا بلکہ عورتوں کی آزادی کے لیے لڑائی لڑی، مردوں جیسی تعلیم، حاصل کرنے کے عورتوں کے حق کے لیے آواز اٹھائی۔ راجہ رام موہن رائے کے انتقال کے بعد ان کے کام کو کیشپ چندر سین اور ایثور چندر دتیا ساگر جیسے لوگوں نے جاری رکھا۔

بعد کی ایک تحریک جس نے شمالی ہندوستان (خصوصاً پنجاب اور یوپی) میں بہت اثر ڈالا۔ وہ سوامی دیانند (۱۸۸۳-۱۹۲۷ء) کی تحریک تھی جنہوں نے ۱۸۷۷ء میں آریہ سماج کی بنیاد رکھی۔ مذہبی پہلو سے دیانند کی تعلیمات میں بہت سی چیزیں برہو سماج سے ملتی جلتی ہوتی تھیں۔ مثلاً وہ بھی بُت پرستی اور بیوہ کی شادی پر پابندی کے خلاف تھے۔ مگر ان کے لیے ترمیم و تسخیر اور تعلیم کے بعد تشکیل نو دیا ہوا ہندو ازم، 'عیسائیت اور اسلام کے خلاف ہندو اجماع پرستی کا ایک عسکری ہتھیار تھا اور برہو سماج کا دوسرے مذاہب کی طرف رواداری اور برداشت کا رویہ بھی ان کے نزدیک پسندیدہ نہیں تھا۔

آریہ سماج والوں کی سب سے بڑی کوشش تھی اچھوتوں کو ہندو کمیونٹی میں پورے طور پر ضم کرنے کی اور جن لوگوں نے کچھ دوسرے عقائد کو اپن رکھا تھا انہیں دوبارہ ہندو ازم کی طرف لانے کی۔

آخر میں ایک دوسرے رجحان کا تذکرہ بہت ضروری ہے جو صدی کے آخر میں پیدا ہونے والے ہندو تصورات سے بہت متاثر تھا۔ یہ رجحان تھا تھیوسوفی عقیدے کا۔ اس عقیدے کا آغاز ۱۸۷۵ء میں ہندوستان سے باہر مدام بلاواٹسکی اور کچھ دوسرے افراد نے کیا تھا۔

ہندوستان میں اس رجحان کا سب سے اہم اثر غالباً ہوم رول کی تحریک سے اپنی مینٹ جیسی ممتاز تھیورسوفٹ کے اتحاد میں دیکھا جاسکتا ہے۔

سرشار کی زندگی اور ان کے کاموں کے تاریخی پس منظر کے اس عام جائزے میں انیسویں صدی میں اُردو بولنے والے علاقوں میں ہونے والی عظیم تبدیلیوں، ان تبدیلیوں سے پیدا ہونے والے متضاد خیالات و نظریات اور اُس عہد کے اُردو ادب میں ان خیالات کے پرتو کے تذکرے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ سرسری جائزہ سرشار کی تخلیقات کے تفصیلی مطالعے کے لیے ضروری تمہید کی حیثیت رکھتا ہے۔

سرشار کی ساری تخلیقات درحقیقت قدیم سے جدید کے درمیان کے عبوری دور کی پیداوار ہیں۔ ان میں وہ تمام خرابیاں موجود ہیں جو کسی ایسے عہد میں عام طور پر متوقع ہوتی ہیں مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان تخلیقات میں وہ تمام دلچسپیاں بھی موجود ہیں جو تنازعات کے دور کے ادب میں ہوا کرتی ہیں، جہاں ہر مسئلے پر گراں گرم بحثیں ہوتی ہیں جن میں کوئی فریق نہ تو اپنی جیت کا دعویٰ کر سکتا ہے اور نہ ہی کوئی اپنی شکست ماننے پر راضی ہوتا ہے۔ ■■

انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء - ایک تہذیبی روایت

خواجہ حسن نظامی کی نظر میں

سید جمال الدین

دہلی کے بطن میں تاریخ کے بے شمار دفتر محفوظ ہیں۔ ان میں سے کچھ دفتر شمس العلماء مصور فطرت خواجہ حسن نظامی کی بو قلمونی کے رچن منت ہیں۔ پیش نظر مضمون میں انقلاب دہلی یا ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے موضوع پر خواجہ صاحب کی بعض تصانیف کا فن تاریخ نگاری کے جدید اصولوں کی روشنی میں جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

غدر دہلی کے موضوع پر خواجہ صاحب نے کیوں قلم اٹھایا، اس کی تفصیل میں جانے سے قبل اس تہذیبی پس منظر کا ذکر کرنا مناسب ہو گا جس میں خواجہ صاحب کی دانشورانہ صلاحیتوں نے نشوونما پائی اور وہ اس طرز پر کہ وہ خود دہلی کی تہذیب کا ایک نمونہ بن گئے۔ اس تہذیبی پس منظر کا بیان میرے ایک مضمون میں ہوا ہے جس کا عنوان ہے ”خواجہ حسن نظامی کے سفر نامے۔“ فکری تاریخ کی جھلکیاں اور جو رسالہ جامعہ کے جون ۱۹۸۸ء کے شمارے میں شائع ہوا اس کے چند اقتباس نقل ہیں :

خواجہ صاحب کی پیدائش ۱۸۸۰ء کی ہے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے خاندان سے آپ کو نسبت حاصل تھی۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد

دہلی لٹ چکی تھی، تہذیبی زندگی کا انحطاط تھا، سیاست کی باگ ڈور انگریزوں کے ہاتھوں میں تھی، اس زمانے میں دہلی سے دور رہنے والے ہو سکتا ہے سیاسی تبدیلیوں کو دیر سے محسوس کپاتے ہوں، لیکن ان پر کیا گزرتی ہوگی جو اس کی گلیوں اور کوچوں میں رونق دیکھتے رہے ہوں گے۔ سیاسی اقتدار مغلوں کے ہاتھوں سے ہی نہیں گیا بلکہ پورے حکمران طبقے کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اس حکمران طبقے میں کئی قومیں شامل تھیں، ہندو بھی اور مسلمان بھی۔ دہلی میں کسی باشعور شخص نے بغلیں نہ بجائی ہوں گی کہ آہا حکومت گئی بدیسی راج کریں گے۔ علماء و فضلاء کے طبقوں نے بھی اپنے سرپرست کھوئے، اس لیے تہذیب کا انحطاط شروع ہوا۔ حضرت قطب الدین بختیار کاکی کے بعد دوسری بڑی خانقاہ حضرت نظام الدین اولیاء کی تھی، وہاں کے صاحب زادگان بھی اس انحطاط سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ خواجہ صاحب کے والد بزرگوار کو جو خود بھی اس انحطاط کی لپیٹ میں تھے، اس کاشدت سے احساس تھا اور یہی تمنا کرتے تھے کہ کاش ان کا بڑا بیٹا ہی کچھ کر دکھائے....

خواجہ صاحب کا بچپن اور شباب افلاس میں گزرا۔ والد کے اصرار پر انھوں نے تعلیم کی طرف توجہ دی اور اعلیٰ تعلیم پائی اور تہذیب سے بھی آراستہ ہو گئے۔ خواجہ صاحب کی شخصیت اور زندگی میں جو نیرنگیاں ملتی ہیں ان کی وجہ تعلیم کے دور ان ملنے والی محبت ہے۔ بہادر شاہ کے سمدھی میر الہی بخش، جن کی انگریزوں نے پشن مقرر کی تھی ان کے بعض لواحق بستی حضرت نظام الدین میں رہنے لگے تھے۔ ان کے بچوں کی تعلیم و تربیت کاندھلہ، ضلع مظفر نگر کے مولانا محمد اسماعیل کے ذمہ تھی، خواجہ صاحب بھی ان کے شاگرد ہو گئے۔ شہزادوں کے ہم سبق بنے تو ان کی صحبت کا پورا فائدہ اٹھایا۔ ان شہزادوں سے ہمدردی پیدا ہونا لازمی بات تھی.... شہزادوں کی

محبت نے تہذیبی طور پر انھیں آراستہ کیا اور بقول ان کے رفیق ملاواحدی صاحب ان کی زبان کو جو ہم ”اتنا لوچدار پاتے ہیں“ یہ ہم سبق اور ہم مکتب شہزادوں کی محبت کا نتیجہ تھا۔ (۱)

خواجہ صاحب دہلی کے تہذیبی ورثہ کے شعوری طور پر امین بن گئے تھے۔ انھوں نے اس ورثہ کو اپنے سینہ میں محفوظ رکھنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ علم سینہ کو سفینے میں منتقل کر کے آنے والی تمام نسلوں پر احسان عظیم کیا۔ انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء میں انھیں ایک ایسا موضوع مل گیا جس کے تحت انھوں نے عمد و سہلی کی مٹی ہوئی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کو اوراق تاریخ میں محفوظ کر دیا۔ یہ اوراق تاریخ جو کم اور زیادہ ضخامت کی کئی تصانیف پر مشتمل ہیں خواجہ صاحب کی تاریخی حسیت کا بین ثبوت پیش کرتی ہیں۔ میرے مشفق استاد پروفیسر مجیب فرماتے تھے کہ ”تاریخ نصف ادب ہے۔“ اور تاریخ نگاری کے جس قدر بھی نمونے ہمارے سامنے ہیں ان میں سے اس کلمے کا اطلاق جتنا مولانا محمد حسین آزاد کی تصنیف ”دربار اکبری“ اور خواجہ صاحب کی تاریخی تصنیفات پر ہوتا ہے کسی اور تصنیف پر مشکل سے ہوتا ہے۔ خواجہ صاحب نے دہلی کی تہذیب کو بہت قریب سے دیکھا تھا، اس میں برسوں جھانکتے رہے تھے، اس میں رچ بس گئے تھے اور یہی رچاؤ ان کی تاریخی تصنیفات کا طرہ امتیاز ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر کوئی تہذیب آشنا نہیں تو وہ تاریخ کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا، بلکہ اس بڑھ کر وہ تو یہ بھی سمجھتے تھے کہ اگر تہذیب کا خود تجربہ نہیں کیا ہے تو بھی تہذیبی تاریخ کے موضوع پر قلم اٹھانا مناسب نہیں۔ ”یگمات کے آنسو“ میں اس کتاب کے انگریزی ترجمے کے منصوبہ سے متعلق گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں :

دوسری جنگ یورپ کے زمانے میں شمس العلماء مولانا محمد حسین آزاد دہلی کے پوتے آغا محمد اشرف صاحب کے ساتھ ایک انگریز لڑکی میرے پاس آئی اور اس نے کہا میں پان پر ایک کتاب لکھ رہی ہوں۔ میں نے کہا تم

نے کبھی پان کھایا بھی ہے؟ جواب دیا نہیں، میں نے پان نہیں کھایا میں نے
 کما پھر تم پان کی قدر کیا جانو، لو میرے ہاتھ سے ایک پان کھاؤ۔ اس کے بعد
 میں نے کم چونے کا ایک پان گھر سے منگا کر اپنے ہاتھ سے اس لڑکی کے منہ
 میں دیا۔ اس نے شکریہ ادا کیا۔۔۔ (۲)

دہلی کی تہذیب کے تمام پہلوؤں پر خواجہ صاحب کی گہری نظر تھی اس لیے
 انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کے عنوان کے تحت جو کتابیں انھوں نے تصنیف کیں وہ
 تہذیب کی زندہ حکایت بن گئیں۔ ان تصنیفات میں سیاست کے آثار چڑھاؤ،
 معاشی اتری، سیاسی شخصیات، تحریکات کے جلو میں ۱۸۵۷ء کے دہلی کے تہذیبی
 عناصر کی بھرپور عکاسی ہوئی ہے۔

انقلاب دہلی سے متعلق خواجہ صاحب کی تصنیفات تحقیقی نتائج کی شکل میں
 نہیں ہیں۔ ان میں سے بیشتر فارسی یا انگریزی سے ترجمہ کی گئی ہیں، اخبارات کے
 اقتباسات ہیں، روزنامے ہیں، مقدمے کی روداد ہیں۔ لیکن کتابوں کے ابتدائیہ میں
 یا اختتام پر خواجہ صاحب نے ۱۸۵۷ء کے حوالے سے جو تبصرے کیے ہیں وہاں
 ان کے تاریخی شعور کا پتا چلتا ہے۔ ان تبصروں پر اس مضمون میں مناسب جگہ پر
 گفتگو ہوگی۔

انقلاب دہلی سے متعلق تاریخی ادب جو اصلی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے،
 اسے قارئین کے سامنے پیش کر کے خواجہ صاحب نے بہت بڑی علمی خدمت
 انجام دی ہے۔ ترجموں کے ذریعہ ان ماخذ کو قارئین کے وسیع حلقے میں پہچانے کا
 عمل بھی خواجہ صاحب کے تاریخی شعور کی نشاندہی کرتا ہے۔

خواجہ صاحب کئی لحاظ سے اپنے زمانے سے آگے تھے۔ ان کا شمار ہندوستان
 کے ان مورخین کی اولین صف میں کیا جاسکتا ہے جنہوں نے زبانی تاریخ کی طرف
 پہلی توجہ کی۔ ”جیگمات کے آنسو“ زبانی تاریخ کا ایک بہترین نمونہ ہے۔ یہ زبانی
 تاریخ ہی ہے، اس کی سند اسی کتاب میں جا بجا شامل بیانات سے مل جاتی ہے۔

مثال کے طور پر ”بنت بہادر شاہ ظفر“ کے عنوان سے جو آنسو بٹورے گئے ہیں اس کی ابتدا ایسے ہوتی ہے :

یہ ایک بھاری درو-بشی کی سچی پتا ہے، جو زمانے کی گردش سے ان پر گزری۔ ان کا نام کلثوم زبانی بیگم تھا۔ یہ دہلی کے آخری مغل بادشاہ ابو ظفر بہادر شاہ کی لاڈلی بیٹی تھیں۔ چند سال ہوئے ان کا انتقال ہو گیا۔ میں نے بارہا شنزادی صاحبہ سے خود ان کی زبانی ان کے حالات سنے ہیں، کیونکہ ان کو ہمارے حضور نظام الدین اولیاء محبوب الہی سے خاص عقیدت تھی، اس لیے اکثر حاضر ہوتی تھیں، اور مجھ کو ان کی دردناک باتیں سننے کا موقع ملتا تھا۔ نیچے جس قدر واقعات لکھے گئے ہیں وہ یا تو خود ان کے بیان کردہ ہیں یا ان کی صاحبزادی زہنب زبانی بیگم کے، جو اب تک زندہ ہیں اور پنڈت کے کوچے میں رہتی ہیں۔۔۔ (۳)

”بیگمات کے آنسو“ میں ایک موٹا آنسو ”غمگین شنزادی“ کا بھی ہے۔ یہ آنسو گم نام ہے کیوں کہ خواجہ صاحب نے شنزادی صاحبہ سے وعدہ کیا تھا کہ ”میں آپ کا نام شائع نہیں کروں گا، صرف حالات شائع کروں گا۔“ (۴) جو بات چیت نقل کی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خواجہ صاحب خود شوق جستجو میں شنزادی صاحبہ کے مکان پر پہنچے۔ شنزادی صاحبہ نے درگاہ شریف سے اپنے تعلق کا اظہار کیا لیکن خواجہ صاحب نے اپنی آمد کا مقصد بیان کیا کہ ”میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے حالات مجھے بتائیں تاکہ میں ان کو کتاب میں لکھوں کیوں کہ میں نے آپ کے خاندان کے بہت سے مردوں اور عورتوں کے حالات شائع کیے ہیں۔“ (۵) تو شنزادی صاحبہ نے پہلے پہل اسے نام منظور کیا۔ انھوں نے کہا : ”نامیاں مجھ کو یہ منظور نہیں کہ میرا نام گھر گھر، گلی گلی، کوچہ کوچہ اچھلتا پھرے۔“ (۶) دوبارہ اصرار پر بھی انھوں نے اپنے حالات اس طرح بیان کیے : ”وہ حالات ہی کیا ہیں فقط دو باتیں ہیں۔ ہم بادشاہ تھے اور اب ہم فقیر ہو گئے اس سے زیادہ پوچھو تو یہ

جواب ہے کہ اب ہم مر بھی جائیں گے۔“ (۷) خواجہ صاحب ہی تھے جو انہوں نے شہزادی صاحبہ کو زبان کا قفل کھولنے پر بلا خر آمادہ کر لیا اور انقلاب دہلی کو ایک گواہ مل گیا۔

خواجہ صاحب کے خاندان کے افراد بھی انقلاب دہلی کے شاہد بن کر سامنے آئے ہیں۔ ”یگمات کے آنسو“ میں بہادر شاہ کے حالات کے ضمن میں ایسے ہی ایک شاہد کا بیان اس طرح محفوظ کر دیا ہے :

میری والدہ ماجدہ ہدایت اپنے پدر بزرگوار حضرت شاہ غلام حسن صاحب بیان فرماتی تھیں کہ جس دن بہادر شاہ دہلی کے قلعے سے نکلے تو سیدھے درگاہ حضرت محبوب الہی صاحب میں حاضر ہوئے۔ اس وقت بادشاہ پر عجیب مایوسی اور ہراس کا عالم تھا۔ چند مخصوص خواجہ سراؤں اور ہوادار کے کناروں کے سوا کوئی آدمی ہم راہ نہ تھا۔ فکر و اندیشے سے بادشاہ کا چہرہ اترا ہوا تھا اور گرد و غبار سفید و اڑھی پر جما ہوا تھا۔ بادشاہ کی آمد سن کر تانا صاحب درگاہ شریف میں حاضر ہوئے۔ دیکھا کہ مزار مبارک کے سرہانے درس تکبہ لگائے بیٹھے ہیں۔ مجھ کو دیکھتے ہی حسب معمول بشرے کو متحشم کر دیا۔ میں سامنے بیٹھ گیا اور خیمت دریافت کرنے لگا جس کے جواب میں نہایت طمانیت سے بولے میں نے تم سے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ یہ کبخت باغی پای خود سر ہیں، ان پر احمک کرنا غلطی ہے خود بھی ڈوبیں گے مجھ کو بھی ڈوبیں گے۔ آخر وہی ہوا۔۔۔ (۸)

اس ملاقات میں بادشاہ نے خواجہ صاحب کے تانا قبلہ کو ایک صندوقچہ دیا تھا جس میں حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک کے پانچ بال تھے۔ یہ وہ نعمت تھی جو امیر تیمور نے قسطنطنیہ کی فتح کے بعد سلطان یلدرم بایزید کے خزانہ سے حاصل کی تھی۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں : ”چنانچہ تانا صاحب نے وہ صندوقچہ لے لیا اور درگاہ شریف کے توشہ خانے میں داخل کر دیا جواب تک موجود

ہے، اور ان تہذیب کی ہر سال ربیع الاول کے مہینے میں زیارت کرائی جاتی ہے۔“ (۹)

خواجہ صاحب کو تاریخی شعور اپنے ماحول سے ملا تھا۔ بیدار ذہن تو تھا ہی، ساتھ ہی ایک عالم اور دانشور کی جو سماجی ذمہ داریاں ہوتی ہیں کہ وہ اپنے علم سے دوسروں کو فیض یاب کرے ان کا بھی خواجہ صاحب کو پورا احساس تھا، اس لیے وہ تاریخ نویسی کی طرف متوجہ ہوئے۔ تاریخ ان کا محض شوق نہیں تھی بلکہ یہ ان کی نظر میں ایک درس گاہ تھی۔ وہ روحانیت سے ملا ملا تھے اس لیے ان کی لکھی ہوئی تاریخ خشک درس کی طرح نہیں ہے، اس میں سوز و گداز ہے جو انسان کے داخلی نور کو روشن رکھنے کی قوت رکھتا ہے۔

انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کے زیر عنوان جو متعدد کتابیں خواجہ صاحب نے شائع کیں ان کی ابتداء میں اور اختتام پر ان کے تبصرے بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ ان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس موضوع کا کیوں انتخاب کیا اور ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بارے میں وہ کیا رائے رکھتے ہیں۔ ”بہادر شاہ کا مقدمہ“ کے اختتام پر ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۷ء کے لکھے ہوئے تبصروں سے گفتگو کا آغاز کیا جاتا ہے۔

۱۹۳۰ء کا تبصرہ.....

..... اس کتاب میں وہ داستان ہے جو تیموریہ خاندان کی تاجدار کی کا خاتمہ سناتی ہے۔ اس میں ان تمام حالات کی تفصیل ہے جن کی بناء پر بہادر شاہ دہلی طور پر تخت دہلی سے محروم کر دیے گئے، جب یہ کتاب پڑھ لی جائے گی تو زوال سلطنت کے تمام اسباب ہر ناظر آسانی سے سمجھ جائے گا۔ (۱۰)

اسی تبصرے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ صاحب کو قومی اتحاد کس قدر عزیز تھا اور اس اتحاد کے مظاہر پر وہ کتنے فریفتہ تھے، مشہور مورخ کروچے نے کہا ہے :

یعنی تمام تاریخ معاصر تاریخ ہے۔ قومی اتحاد کی ضرورت کے حوالہ سے اور کروچے کے بیان کیے ہوئے تاریخ کے مزاج کی روشنی میں ۱۸۵۷ء اور ۱۹۱۹ء کی مطابقت کے زیر عنوان ۱۹۳۰ء میں تحریر کیے گئے تبصرے کے یہ اقتباسات قابل غور ہیں۔

یہ کتاب (ہمارے شاہ کا مقدمہ) ۱۹۱۹ء میں انگریزی سے ترجمہ کی گئی تھی۔ اثنائے ترجمہ میں رولٹ بل کے خلاف ہندوستان میں جگہ جگہ فساد ہوئے، امرتسر و احمد آباد میں کچھ انگریز مارے گئے، دہلی، قصور، کو جراتوالہ، امرتسر، لاہور، احمد آباد و نریاد وغیرہ مقامات پر انگریزی فوج نے رعایا پر ہندو قوں کے فائر کیے اور ہزاروں آدمی ان سے مر گئے۔

اس ہنگامے کی خصوصیت یہ تھی کہ تمام ہندوستان میں ہندو مسلمانوں کا اتفاق ہو گیا تھا۔ مسلمانوں نے ہندوؤں کو مسجدوں میں جگہ دی اور جامع مسجد دہلی کے کبیر ایک مشہور آریہ سنیا سی نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور ہندوؤں نے مسلمانوں کا جھوٹا پانی پیا، مسلمان ہندوؤں کی لاشوں کے ساتھ کندھا دیتے ہوئے مر گئے، اور ہندوؤں نے مسلمانوں کی لاشوں کو کندھا دیا اور نماز جنازہ میں شرکت کی۔ الغرض ایک تیسری قوم کے خلاف ہندو مسلمانوں کا کامل اتحاد پایا گیا جو آج تک قائم ہے جب کہ اپریل ۱۹۳۰ء کا دور چل رہا ہے۔

تاثرین جب اس کتاب کو پڑھ لیں گے تو ان کو غدر ۵۷ء کے واقعات میں بھی اس قسم کا اتحاد ہر دو اقوام میں نظر آئے گا۔ غدر میں ہندو مسلمانوں کے لیڈر تھے اور مسلمان ہندوؤں کی رہنمائی کر رہے تھے۔ آج کل بھی۔ یہی حال ہے کہ ہندو حکیم محمد اجمل خاں صاحب مسیح الملک کو اپنا لیڈر سمجھتے ہیں اور مسلمان مہاتما گاندھی کی لیڈری و رہنمائی پر عمل کرتے

بغاوت کا ذمہ دار کون تھا؟ مذکورہ تبصرہ میں خواجہ صاحب نے اس پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں ”اس کتاب میں جس قدر شہادتیں بہادر شاہ بادشاہ کے خلاف جمع کی گئی ہیں، اور جن پر سرکاری وکیل نے ایک طولانی تقریر ججوں کے سامنے کی تھی ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ بہادر شاہ اور اسلام و مسلمان اس غدر و فتنے فساد کے بانی مبنی تھے۔“ (۳) خواجہ صاحب اپنا خیال اس طرح ظاہر کرتے ہیں :

”میں مجمل طور پر یہ بتادینا چاہتا ہوں کہ غدر میں دہلی شہر کے اندر انقلاب حکومت کی جو بساط بچھائی گئی تھی اور جس قدر مہرے اس میں حرکت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، ان میں سے ایک شخص بھی سوائے صوبہ دار بخت خاں کے غدر کا بانی مبنی یا محرک یا اس کی ابتدائی سازش کا شریک نہ تھا۔ بلکہ اس عظیم الشان فساد کی بنیاد رکھنے والے کچھ اور ہی لوگ تھے جو ٹی کی آڑ میں شکار کھیلے رہے۔ اور آخر وقت تک سامنے نہ آئے۔“ (۳)

خواجہ صاحب کا تاریخ کی طرف، تاریخی حقائق کی طرف، تاریخی شخصیات کی طرف کیا رخ یا رویہ تھا اس کی چند مثالیں ان کے دیباچوں یا تبصروں سے یہاں نقل کرنا مناسب ہوگا۔

خواجہ صاحب نے ۱۸۵۷ء سے متعلق جو بھی شواہد جمع کیے، مرتب کیے یا ترجمہ کرائے، انھیں تاریخی تناظر میں پیش کرنے کے ساتھ ان پر تنقیدی تبصرے بھی لکھے، ان تبصروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاریخی شہادتوں کو تنقید کے اصولوں کی میزان پر پرکھتے تھے اور بے لاگ تبصرہ کرتے تھے۔ ایک اور خاص بات یہ ہے کہ وہ تاریخ میں خواہ مخواہ ہیرو سازی یا ولین سازی نہیں کرتے بلکہ تمام فریقین کا ہمدردی سے مطالعہ کرتے ہیں اور مخصوص حالات میں تاریخی کرداروں کی مجبوریوں اور ان کے سبب ان سے سرزد ہونے والی لغزشوں کی نشاندہی کرتے ہوئے غیر جانب داری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ کہ نفسیاتی گریہیں

کھولنے کے بعد پھر ان میں بندھے ہوئے اشخاص سے صرف ہمدردی ہی کی جاسکتی ہے۔

”غدر کی صبح و شام“ پر خواجہ صاحب کا دیباچہ ان کی غیر جانب داری پر سند ہے۔ جو غدر سے متعلق ان دو روز ناچوں کا اردو ترجمہ ہے جنہیں انگریزی زبان میں مشکاف نے شائع کیا تھا۔ خواجہ صاحب نے مولوی ضیاء الدین احمد برنی دہلوی سے اردو میں ترجمہ کروایا۔ اس میں سے ایک روز ناچہ معین الدین حسن خاں کا ہے اور دوسرا جیون لال کا، معین الدین حسن خاں کے روز ناچہ کے بارے میں مشکاف نے جو تمہید لکھی اس کے حوالے سے خواجہ صاحب نے ایک اہم بحث اٹھائی ہے اور بعض غور طلب نکتے قارئین کے سامنے پیش کیے ہیں۔

خواجہ صاحب لکھتے ہیں کہ معین الدین حسن خاں کے روز ناچہ کی نسبت مشکاف نے جو تمہید لکھی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”شاید اس مسلمان نے کچھ ایسی باتیں لکھی ہوں گی جن کو وہ اپنی زندگی میں شائع کرنا نہیں چاہتے تھے..... مگر جب ان کا روز ناچہ اول سے آخر تک پڑھا تو اس میں ایک بات بھی ایسی ہمیں ملی جو چھپانے کے قابل سمجھی جاتی۔ خاص کر ان کی زندگی کا وہ حصہ جب کہ وہ غدر سے بھاگ کر عرب چلے گئے تھے روز ناچے میں بالکل مذکور نہیں ہے، حالانکہ وہ سب سے زیادہ دلچسپ چیز تھی، اور انگریزوں کے قبضہ دہلی کے بعد جو کچھ دہلی والوں پر مظالم ہوئے ان کی تفصیل بھی ٹھیک ٹھیک نہیں ہے۔“ (۱۳) اس کے بعد خواجہ صاحب یہ بحث اٹھاتے ہیں کہ معین الدین حسن خاں نے پورے حالات کیوں نہیں لکھے اور انھوں نے مشکاف سے یہ عہد کیوں لیا کہ ان کی زندگی تک یہ روز ناچہ شائع نہ کیا جائے اور انھوں نے اپنے زمانہ قرار کی کیفیت کیوں نہیں لکھی۔ خواجہ صاحب نے ان سب سوالات پر غور کرنے کے بعد جو نتائج اخذ کیے ان سے ان کے انداز تحقیق پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ لکھتے ہیں :

(۱) وہ (معین الدین حسن خاں) غدر کے ہولناک مناظر اور اپنے خاندان

اور تمام مسلمانوں کی جلی سے نہایت خوفزدہ ہو گئے تھے اور اس میں وہ حق بجانب تھے۔

(۲) یہ بھی خوف ہی کی وجہ سے ہوا، کیونکہ ان کو ہر وقت ڈر تھا کہ میری تحریر مجھ کو دوبارہ گرفتار نہ کراوے۔

(۳) یقیناً ان کے زمانہ فرار میں کچھ ایسے واقعات تھے جن کا لکھنا وہ اپنی ذات اور اپنے خاندان کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود منکاف صاحب نے معین الدین حسن خاں کے روزنامچہ سے وہ باتیں نکل دیں جو ان کو برٹش گورنمنٹ اور انگریزی قوم کے خلاف نظر آئیں اور یہ بات خود منکاف صاحب کی عبارت سے صاف ظاہر ہوتی ہے جو انھوں نے شروع میں لکھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ : ”معین الدین حسن خاں نے ہندوستانی نقطہ نظر سے یہ روزنامچہ لکھا ہے۔“ مگر جب اس روزنامچہ کو پڑھا جاتا ہے تو اس میں ایک بات بھی ہندوستانی نقطہ نظر کی نہیں ملتی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تمہید لکھنے کے بعد منکاف صاحب نے معین الدین حسن خاں کے روزنامچہ کو دیکھا تو اپنی قوم کے خلاف جس قدر باتیں ان کو نظر آئیں وہ انھوں نے کاٹ دیں۔۔۔“ (۱۵)

معین الدین حسن خاں نے تو روزنامچہ میں یہ دعا کیا ہے کہ انھوں نے چشم دید باتیں لکھی ہیں، افواہیں نہیں۔ لیکن خواجہ صاحب کا خیال ہے کہ مصنف کی ”تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زیادہ تر افواہیں درج ہیں۔“ (۱۶)

خواجہ صاحب نے غدر کے حوالے سے جو شواہد کتابوں کی شکل میں یکجا کیے ہیں ان میں شامل ان کے تبصروں میں قومی حمیت کے بھی بہ کثرت شواہد موجود ہیں۔ معین الدین حسن خاں اور جیون لال کے روزنامچوں کو مرتب کرتے وقت منکاف نے جو تمہید لکھی اس پر خواجہ صاحب کا تبصرہ اسی قومی حمیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لکھتے ہیں :

مٹکاف صاحب نے تمہید میں غدر اور بقلعہ کے متعلق جو کچھ رائے لکھی ہے اس کی نسبت میں کچھ نہیں لکھنا چاہتا۔ تاہم غدر خود اس کا فیصلہ کر لیں گے۔ البتہ ہندوؤں کی نسبت جو انھوں نے لکھا ہے کہ وہ سازش کرنے کا سب سے زیادہ مادہ رکھتے ہیں، میرے خیال میں ہندوؤں کی توہین ہے۔ اگر بالفرض ان کو ہندوؤں کی سازشوں کا کوئی خاص تجربہ ہوا تھا تب بھی ہندو قوم پر اتنا سنگین الزام لگانا بہت بڑی بات ہے، اگرچہ انھوں نے اپنے دعوے کے ثبوت میں بہت سی دلیلیں بھی لکھی ہیں لیکن وہ سب دلیلیں جلدی قبول کر لینے کے قابل نہیں ہیں۔ (۷)

جیون لال کے روزنامچہ نے خواجہ صاحب کو بہت مایوس کیا۔ مصنف کی نیت کو انھوں نے بھانپ لیا لکھتے ہیں :

”منشی جیون لال نے یہ روزنامچہ بحیثیت انگریزی نوکر کے لکھا تھا اور وہ چاہتے تھے کہ بعد کی نسلیں جس طرح ہوسکے ہندوستانیوں سے اور ان کی خصلتوں سے مایوس اور بدگمان ہو جائیں اس واسطے انھوں نے نہایت قابلیت کے ساتھ شاہی خاندان اور تمام ہندوستانیوں کی اخلاقی کمزوریاں اس عقلمندی سے دکھائی ہیں کہ وہ دل و دماغ میں زہر کی طرح سے اتر جاتی ہیں۔“ (۱۸)

”غدر دہلی کے اخبار“ میں خواجہ صاحب نے ”صادق الاخبار“ کے وہ مضامین یکجا کیے ہیں جو بہادر شاہ کے مقدمہ میں پیش کیے گئے تھے۔ دوران مقدمہ ایک ہندو اخبار نویس نے صادق الاخبار کو بہت گرم اور منہ زور اخبار بتایا تھا۔ خواجہ صاحب نے اس مقدمہ کی تفصیلات پر غور کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندو مسلم نفاق کھل کر سامنے آیا۔ خواجہ صاحب اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفاق پیدا ہوا لیکن اس پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ خود انتہائی غیر جانبداری کا ثبوت دیتے ہیں لکھتے ہیں :

بہادر شاہ نے مقدمہ پر ور لے سے معلوم ہوا ہے۔۔۔ کہ غدر کے خاتمہ کے بعد ہندو مسلمانوں میں نفاق پیدا ہو گیا تھا۔ اس نفاق کی وجہ کچھ ہی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ نفاق بالکل کھلا ہوا اور صاف تھا۔ دوران مقدمہ بہادر شاہ میں جو ہندوستانی گواہ پیش ہوا۔ اس سے ہندو مسلمان کے اختلاف کی بو آئی اور ہندو نے مسلمان کے خلاف اور مسلمان نے ہندو کے خلاف الزام لگائے۔ پٹن ہندو اخبار نویس نے صادق الاخبار کے مسلمان ایڈیٹر کے خلاف اگر عدالت کو بدگمان کرنے کی کوشش کی تو اس سے ہندو گواہ کو برا نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس وقت ہر قوم دوسری قوم پر غدر کا الزام قائم کرنا اور اپنی قوم کو بچانا چاہتی تھی۔ اور قدرتی طور سے برٹش افسروں کے دل میں مسلمان کی نسبت غداری کرنے کا زیادہ شک تھا کہ وہ اس ملک کے حکمران تھے اور دوسرے بادشاہ کے قبضہ حکومت سے ان کا اختلاف کرنا ایک نیچرل بات تھی۔ (۱۹)

خواجہ صاحب نے مورخ کے منصب کو بھی سمجھا اور اس کے ساتھ فرض شناسی کو بھی ضروری قرار دیا۔ ان کی نکتہ چینی یا مقصد ہوتی تھی، بہادر شاہ کا روزنامہ، میں انہوں نے اپنے جو نوٹ شامل کیے ان کے سلسلے میں بعض لوگوں نے اعتراض کیا تھا کہ ان میں لہجہ غیر مناسب ہو گیا ہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”میں نے ایٹ انڈیا کمپنی کے عہدہ داروں اور ان کی پالیسی کی نسبت کہیں کہیں جو نکتہ چینی کی ہے۔ وہ ایک مورخانہ رائے ہے اور اس غرض سے ہے کہ موجودہ گورنمنٹ کے عہدہ دار اس سے سبق حاصل کریں اور ان کو ہندوستان کی رائے عامہ سے واقفیت ہو، کیونکہ میں نے جو کچھ لکھا ہے، درحقیقت تمام ہندو مسلمانوں کی عام رائے کا اظہار کیا ہے، جو بہادر شاہ کے زمانہ میں تھی اور اس کے بعد بھی قائم رہی۔“ (۲۰)

تاریخ میں عام رائے کو شامل کرنا خواجہ صاحب کا بہت اہم کارنامہ ہے۔ اس نوع سے دیکھیں تو خواجہ صاحب کم از کم اردو تاریخ نگاری میں سب سے آگے نظر آئیں گے۔

خواجہ صاحب نے خود اقرار کیا ہے کہ انھیں انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کی تحقیق کا بہت شوق تھا۔ نادور مخطوطات خریدنے، ان کا ترجمہ کروانے اور پھر اشاعت پر انھوں نے بہت پیسہ خرچ کیا، انھوں نے جو کچھ مرتب کیا وہ اسی موضوع پر لکھی گئی دیگر تصانیف سے بہت مختلف ہے، ”غدر دہلی کے افسانے“ حصہ اول کا تعارف کراتے ہوئے اپنے جداگانہ طرز کے بارے میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

غدر ۱۸۵۷ء کے حالات بہت سی تاریخوں میں لکھے گئے ہیں مگر ان میں کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو میری کتاب کی طرح مرتب کی گئی ہو کیونکہ تاریخیں لکھنے والے عموماً سرکاری کاغذات یا سنی سنائی باتوں سے واقعات مرتب کرتے ہیں اور بہت سی قابل ذکر باتیں حکومت کی مصلحت یا کسی خاص دباؤ کے سبب چھوڑ جاتے ہیں۔

غدر کی تاریخیں اس عیب سے بھری ہوئی ہیں اور ان میں تصویر کا ایک ہی رخ نظر آتا ہے میں نے واقعات غدر لکھنے میں مورخوں سے ملجھہ طریقہ اختیار کیا اور کسی تاریخ یا سرکاری کاغذ یا غیروں کی زبانی سنی سنائی باتوں سے حالات مرتب نہیں کیے بلکہ جن لوگوں پر غدر کی پٹا پڑی تھی خود ان سے پوچھ پوچھ کر کیفیت قلبند کی۔

یہ صورت بہت کم کتابوں میں اختیار کی جاتی ہے جو میں نے اختیار کی اور اتنی تحقیقات کوئی واقعہ نویس نہیں کرتا جتنی میں کرتا رہا۔

ان افسانوں (غدر دہلی کے افسانے، حصہ اول) میں بڑا حصہ ان واقعات کا ہے جو خود ان لوگوں نے مجھ سے بیان کیے جن کو وہ پیش آئے تھے یا ان کی اولاد نے یا شریک حال رشتہ داروں نے۔ اس لحاظ سے یہ تمام

روایتیں چشم دید ہونے کے سبب یعنی شہادت کا درجہ رکھتی ہیں اور ان صداقت میں کتب تاریخ سے زیادہ اصلیت کا حصہ موجود ہے۔ (۲۱)

خواجہ صاحب نے تاریخی قصوں کو افسانہ کا رنگ ایک خاص مقصد سے دیا ہے۔ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ تاریخ کو ایک درس گاہ سمجھتے ہیں لیکن اس درس گاہ میں وہ ایک صوفی کی طرح تعلیم و تربیت کا کام کرتے ہیں جس میں اثر پذیری کوٹ کوٹ کر بھری ہے۔ لکھتے ہیں :

..... میں بیان کر دینا چاہتا ہوں کہ موجودہ اور آئندہ نسل کی عبرت کے لیے میں نے ان قصوں کو افسانہ نگاری کی شان سے لکھا ہے اور اصل واقعہ پر انشاء پر دازی کا رنگ چڑھا دیا ہے تاکہ درد و سوز اور عبرت کی کیفیت بڑھ جائے۔

”غدر دہلی کے افسانے“ کئی حصوں میں شائع ہوئے۔ ان کی نوعیت پر خواجہ صاحب نے جو تبصرہ کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مورخ کے مروجہ طریقے کو اثر پذیری کی صفت سے خالی دیکھتے تھے۔ لہذا انھوں نے خود اپنے لیے جو رول منتخب کیا اس میں مصور، ادیب، اور مورخ تینوں کی شان شامل ہے۔ لکھتے ہیں :

تاریخ بالکل سادہ عبارت میں ہوتی ہے، ان افسانوں میں سلوگی نہیں۔ تاریخ نگارے نہیں دکھاتی۔ میں نے ہر واقعہ کی تصویر بنائی ہے۔ لہذا میں اس کتاب کو تاریخ کی کتاب نہیں کہہ سکتا، اور اسی واسطے اس کا نام ”غدر دہلی کے افسانے“ رکھا گیا ہے تاکہ نام ہی سے معلوم ہو جائے کہ یہ تاریخ کی کتاب نہیں ہے بلکہ قصے ہیں۔ (۱۵)

غدر دہلی کے افسانے مختلف حصوں میں شائع ہوئے۔ ان میں سے صرف پہلا حصہ خواجہ کی تحقیق کے نتائج پر مشتمل ہے، باقی حصوں کے وہ صرف مرتب ہیں۔ اس امر کی وضاحت خود انھوں نے کی ہے۔

”غدر دہلی کے واقعات مسلسل چھ حصوں میں اب تک شائع ہوئے

ہیں۔۔۔ سوائے پہلے حصے کے باقی تمام حصے تاریخی شان کے ہیں اور ان میں سرکاری کاغذات کی سند سے حالات جمع ہوئے ہیں۔ میری ذاتی تحقیقات صرف پہلے میں ہے اور اسی میں میں نے اپنا رنگ دکھایا ہے اور درد و سوز کی کیفیات قلم اس سے دکھائی ہیں۔“

۔۔۔ میری ذاتی اور طبی چیز صرف پہلا حصہ ہے۔ باقی یہ پانچوں حصے مجھ سے صرف انتہائی تعلق رکھتے ہیں کہ میں نے ان کو چھپوادیا۔ اور اردو داں لوگوں کی واقفیت کا ایک سامان مہیا کر دیا۔ حصہ اول میں دن بدن اضافہ ہوتا رہتا ہے کیونکہ مجھ کو جہاں کہیں کوئی نادر کا سچا قصہ ملتا ہے فوراً اس کی تحقیقات کرتا ہوں اور قلم بند کر کے حصہ اول میں شریک کر دیتا ہوں اور خدا نے چاہا تو چند روز میں پہلا حصہ پانچوں حصوں سے زیادہ طویل و ضخیم ہو جائے گا۔ (۲۳)

خواجہ صاحب کو اپنی عمر کے آخری حصے تک انقلاب دہلی کی داستان کے حصوں میں اضافہ کرنے کا شوق رہا۔ بلوچو اس کے کہ ”لکھائی کی اجرتیں“ چھپائی کی اجرتیں، کاغذ کی قیمتیں، چھپائی کی روشنائی کی قیمتیں لگنی چو گنی پگھلنی بڑھ گئی تھیں۔“ (۲۴) تاہم انھوں نے اپنے شوق کو قائم رکھا۔ اپنے اس شوق کا اظہار اس طرح کرتے ہیں۔

۔۔۔ میں دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں کہ میرے شہر کے ہزاروں آدمی کاغذ کی نیاپائی کے بلوچو اب تک کاغذی پتنگ اڑاتے ہیں۔ اور اب تک پتنگ بازی کے پیچ ہوتے رہتے ہیں۔ پس مجھ اندھے بڑھے (اس وقت خواجہ صاحب کی عمر ستر برس کو پہنچ گئی اور بیٹائی بہت کمزور ہو گئی تھی) کے مرودہ جسم میں اس خیال سے زندگی پیدا ہوتی ہے کہ جب میرے شہر کے شوقین بھائی کاغذی پتنگ اڑا رہے ہیں تو میں بھی اپنی کتابی پتنگ بازی کا شوق قائم رکھوں اور جب تک جسم میں سانس آتا جاتا ہے اس شوق کو پورا

کرتا رہوں، اور اس کی تاریخ کو پچیس حصوں تک پہنچا دوں۔ (۲۵)
 تاریخ کو خواجہ صاحب ایک تحریک کی شکل میں منتقل کرنے کا منصوبہ اپنے
 ذہن میں بنائے ہوئے تھے۔ انقلاب دہلی ۱۸۵۷ء کے سلسلے کی تصنیفات کی کل ہند
 سطح پر مقبولیت کا ذکر کرتے ہوئے خواجہ صاحب نے ایسی تحریک کی طرف اشارہ کیا
 تھا :

... اب بھی یہ ضرورت باقی ہے کہ میں ہندوستان کے ہر صوبے میں
 ان کتابوں کی تبلیغ کا ایک مرکز قائم کروں جس کے انتظامات میرے لڑکوں
 نے شروع کر دیئے ہیں۔ (۲۶)

شاید ہی کوئی دوسرا ایسا مورخ ہو جس نے تاریخ کو ایک علمی تحریک کی شکل
 میں اشاعت کے منصوبے کا تصور کیا ہو، اس تحریک کی آج بھی ضرورت ہے۔ اس
 کے خدو خال کسی قدر مختلف ہو سکتے ہیں لیکن اس کے ذریعے ہندوستانیوں کو
 تہذیب آشنا بنا کر ایک مربوط، مستحکم اور متحد قومیت کی تعمیر کی جاسکتی ہے۔ یہاں
 بھی خواجہ صاحب یکساں نظر آتے ہیں کہ انھوں نے بہت پہلے سوچ لیا تھا کہ
 ہندوستان کو متحد رکھنے کے لیے ہندوستانیوں کو تاریخ و ثقافت سے آگاہ کرنا ضروری
 ہوگا۔

مصور فطرت نے دراصل بہت وسیع کنوس پر تاریخ و ثقافت کی تصویر بنائی
 تھی۔ اس تصویر میں بہت سوچ سمجھ کر رنگ بھرے تھے اور اس میں جان سی ڈال
 دی تھی۔ لہذا ان کی لکھی ہوئی تاریخ جیتی جاگتی ہے، یہ بولتی ہے، بات چیت کرتی
 ہے، یہ حکایت بھی بیان کرتی ہے اور ہدایت بھی دیتی ہے۔ اس لیے میں بغیر تامل
 کے یہ کہہ سکتا ہوں کہ خواجہ صاحب صرف مورخ نہیں، وہ مورخ سے کہیں زیادہ
 تھے۔ وہ صوفی تھے، روح میں جماعت تھے اور روح پیش کرتے تھے۔ وہ ہر اس شعبہ
 میں یکساں تھے جس میں داخل ہوئے۔ تاریخ کے شعبہ میں بھی وہ یکساں ہیں۔ ■■

حواشی

- ۱- خواجہ حسن نظامی کے سفر نامے۔ ”فکری تاریخ کی جھلکیاں“ جامعہ، جون ۱۹۸۸ء، صفحات ۵-۶
- ۲- ”ہیگمات کے آنسو“ خواجہ حسن نظامی، دہلی ۱۹۵۲ء، صفحات ۲-۳
- ۳- ایضاً صفحہ ۵
- ۴- ایضاً صفحہ ۲۷
- ۵- ایضاً
- ۶- ایضاً
- ۷- ایضاً
- ۸- ایضاً صفحہ ۱۰۵
- ۹- ایضاً صفحہ ۱۰۶
- ۱۰- بہادر شاہ کا مقدمہ، خواجہ حسن نظامی، ۱۹۳۷ء، صفحہ ۲۵۵
- ۱۱- ایضاً صفحات ۲۵۵-۲۵۶
- ۱۲- ایضاً صفحہ ۲۵۸
- ۱۳- ایضاً صفحات ۲۵۸-۲۵۹
- ۱۴- ”غدر کی صبح و شام“ دہلی، صفحہ ۲
- ۱۵- ایضاً صفحہ ۳
- ۱۶- ایضاً صفحہ ۳
- ۱۷- ایضاً

- ۱۸- ایضاً صفحات ۵-۴
 - ۱۹- ”غدر دہلی کے اخبار“ دہلی، ۱۹۴۰ء، صفحات ۳-۲
 - ۲۰- ”بہادر شاہ کاروز تاجپہ“ دہلی، صفحہ ۲۵۴
 - ۲۱- ”غدر دہلی کے اخبار“ صفحہ ۲۷
 - ۲۲- ایضاً صفحہ ۲۸
 - ۲۳- ایضاً
 - ۲۴- ”انگریزوں کے قصے“ صفحہ ۳
 - ۲۵- ایضاً
 - ۲۶- ایضاً صفحہ ۴
- (یہ مقالہ دہلی میں منعقدہ ایک کل ہند سیمینار بعنوان ”خواجہ حسن نظامی- حیات و خدمات“ میں ۱۸ مئی ۱۹۹۵ء کو پیش کیا گیا۔)

فن خطاطی

اعجازِ سحر آمیز

(۲)

خطِ کوفی کا ارتقاء

اس میں کوئی شک نہیں کہ فن خطاطی کو قرآن حکیم نے عروج تک لے جانے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ابتدائی دورِ اسلام میں جب قرآن کی تدوین کے بعد اسے عام مسلمانوں تک پہنچانے کا عمل شروع ہوا تو جنگی فتوحات نے اسلام کا دائرہ لا محدود کر دیا تھا۔ نئے نئے مذہب کے سبب قرآن پڑھنا، قرآن لکھنا اور اسے پھیلانا ایک مقدس فریضہ سمجھا گیا۔ چنانچہ جہاں اس طرف قرآن پڑھنے میں حُسنِ قرات کمال کو پہنچی وہیں قرآن کی خطاطی نے بھی کمال فن حاصل کیا۔ چنانچہ قرآن کی خطاطی میں پوری توانائیوں کا مظاہرہ کرنا اسی طرح فرض اور مقدس جانا گیا۔ جس قدر خود کلام اللہ، چنانچہ ایک طرف تقدس اور مذہبی عقیدے اور دوسری طرف جمالیاتی حُسنِ کاری نے خطاطی کو تخلیقی توانائی سے لبریز کر دیا۔ اب خطِ کوفی کھجور کی بھال، پتھر کی تختیوں، کٹری کے صفحات، کھال اور پتھر کے قرطاس سے آگے بڑھ کر کاغذ پر اپنے فن کا مظاہرہ کرنے لگا تھا۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ خلافتِ علوی میں اسلامی مملکت کی مرکزیت مدینہ منورہ سے نکل کر کوفے کی سمت بڑھ چکی تھی اور دورِ امیہ میں اس کا رخ دمشق کی طرف ہوا۔ چنانچہ مکہ، مدینہ، کوفہ کے بعد علی، ادبی مرکز بھی تبدیل ہوتے ہوئے دمشق پہنچے۔ لیکن خطاطی کے حوالے سے کوفے کی حیثیت مرکز کی سی ہوتی جا رہی تھی۔ دورِ امیہ میں خطِ کوفی قرآنی خطاطی کے ساتھ ساتھ اموی مملکت میں ہاتھ بٹانے لگا تھا۔ ساتویں صدی عیسوی سے دسویں صدی عیسوی تک بلا شرکتِ غیرے مذہبی اور غیر مذہبی سبھی امور طے کرتا رہا۔

خط کوفی کے بارے میں ایک نظریہ یہ بھی تھا کہ اسے خدا کی طرف سے قرآن کی خطاطی کے لیے مختص کیا گیا ہے جب کہ خط کوفی کسی دور میں بھی صرف قرآن کے لیے مختص نہ تھا اور نہ ہی اسے آخری خط کبھی سمجھا گیا۔ چونکہ نزول قرآن کے زمانے میں یہی خط مروج تھا۔ اور اس دور میں نہ صرف قرآنی بلکہ خط و کتابت اور دوسرے تمام امور کے لیے بھی اسے ہی استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ خط کوفی شہر کوفہ کی نسبت سے ممتاز ہے اور کوفہ جو طلوع اسلام کے بعد شامہ میں آباد ہوا تھا۔ حقیقت میں ثقافتِ یروشلم کا وارث تھا اور حیرہ ایک زمانے تک ایک طاقتور خطاطی ادبی اور ثقافتی مرکز تھا۔ چنانچہ حیرہ اس کی روزمرہ کی زندگی کا حصہ بن چکا تھا اور جو قبل از اسلام حجاز میں داخل ہوا تو بالآخر خط واحد کی حیثیت سے مصحف کی تحریر میں آنے کا اولین مشن بھی اسے ہی حاصل ہوا۔

شامہ کے بعد فن خطاطی میں ترمین کا آرائشی رویہ سامنے آیا۔ اور شامہ میں ایک یحتمائے روزگار خطاط خالد بن ابیہاج نے فن خطاطی کا مظاہرہ کیا اور پہلی بار مسجد نبوی میں سورت الشمس کی خطاطی کر کے مصورانہ خطاطی کی اصلاً بنیاد رکھی۔ خالد بن ابیہاج نے یہ سورت خط کوفی میں لکھی تھی۔ چنانچہ خط کوفی کی مصورانہ حیثیت اجاگر ہونے لگی۔ خالد نے بڑے خوبصورت انداز میں قرآن کی کتابت بھی کی۔ جب عمر بن عبدالعزیز نے ان کے کمال فن کو دیکھا تو اپنے لیے ایک قرآن لکھنے کی فرمائش کی۔ مگر جب خالد سونے کے پانی سے قرآن کی کتابت کر کے قرآن لایا تو عمر بن عبدالعزیز اس حد تک متاثر ہوئے کہ انھوں نے قرآن کو چوم کر واپس کر دیا کہ وہ خالد کی محنت کا معاوضہ ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے۔

خالد نے جہاں قرآن کی کتابت میں اپنا لوہا منوایا۔ وہیں اشعار کی و صلیوں کی خطاطی میں بھی ایک ماہر استاد کی حیثیت رکھتا تھا اور اس ضمن میں بڑا کام کیا۔

نورِ امیہ کی ابتدا میں قطبہ المخرز نے فن خطاطی میں رنگارنگی پیدا کرنے کی کوشش کی تھی گو ان کے بارے میں زیادہ تفصیلات مہیا نہیں ہو سکیں لیکن ان کے بارے میں یہ بات مشہور ہوئی کہ انھوں نے خط کوفی میں چار مسلم ایجاد کیے تھے۔ انھوں نے خط کوفی کو مروجہ طریقے پر لکھنے کی بجائے چار مزید طرز ایجاد کیے لیکن وہ کوئی عظیمہ خط ایجاد نہ کر سکے۔ اس کی اپنی طرز میں

جو قلم زیادہ مشہور ہوا۔ اس کی مشابہت نسخ کے قریب تر تھی۔ اس دور میں مصنف کی کتابت کے لیے ابو یحییٰ، مالک بن دینار، ساسہ بن لوی بن غالب تھا جسے خط کوفی میں لکھنے میں کمال حاصل تھا۔

عباسیوں کی خطاطی

خلافت امیہ کے زوال اور عباسیوں کے اقتدار میں آجانے کے بعد مسلمانوں کا مرکز بغداد کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس وقت تک خطاطی ایک اہم مسلم فن کی حیثیت اختیار کر چکی تھی۔ اس میں اتناشن اور مصورانہ شان پیدا ہو چکی تھی کہ سبلی کے بادشاہ راجہ دوم نے اپنی تاجپوشی کے لباس فاخرہ کے نیم مدور حاشیے پر خط کوفی میں کتبات تحریر کرائے تھے۔ چنانچہ جب عباسی دور شروع ہوا تو فن خطاطی کے ذیل میں انھیں ایک توانا روایت بھی درشنے میں ملی۔ ابتدائی عباسی دور میں پہلا استاد فن ضحاک بن عبلان نظر آتا ہے۔ اس نے قطبہ بن المحرز کے چار قلموں کی نہ صرف نوک پلک سنواری بلکہ اصلاح کر کے اس کے نئے نئے زاویے تلاش کیے۔

منصور عباسی کے دور میں اسحاق بن ساد کا بڑا چرچا ہوا۔ اس نے ضحاک کے قلموں میں اصلاح کے ساتھ کوفی کو کئی طرز میں لکھنے کی کوشش کی۔

اسحاق کی تقلید کرنے والوں میں یوسف لغویہ اور ابراہیم کا بڑا نام ہے۔ اسحاق ہی کے شاگردوں میں شفیق، عبدالمبارک، شعرائی، عمرو بن سواد، الابریش، سلیم خادم، جعفر، برمکی کے علاوہ ایک خاتون خنار نے بھی اسحاق کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا۔ ابن ندیم الفہرست میں اسلام محمد بن اسحاق کے حوالے سے ذکر کرتا ہے کہ مہدی عباسی کے اواخر تک عالم اسلام میں خطاطی کے چار خط داخل ہو چکے تھے۔ مدنی، مکی، بصری اور کوفی۔ مگر جب ہم ان خطوط کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں ان میں ماسوائے قدرے مقامی رنگ کے چند سے فرق محسوس نہیں ہوتا۔ یہ قدیم کوفی ہی تھا جو اساتذہ فن کے کلمات سے مہذب ہو چکا تھا۔ بہر کیف خط کوفی کا جدید دور ظیفہ ہارن الرشید کی خلافت سے قدرے پہلے شروع ہوتا ہے جب غلیل بن احمد نحوی نے نہ صرف کوفی خط میں اصلاحات

کے وسیلے سے اسے زیادہ دلآویز بنایا بلکہ رسم الخط 'احواب اور منقوط صرفوں کو ازہر تو ترتیب دیا۔ اسحاق بن حماد کے شاگردوں میں دو نام ایسے بھی متاثر ہوئے جنہوں نے فن خطاطی کو کمال فن عطا کیا۔ یہ ابراہیم اشعری اور یوسف اشعری تھے۔ اثنلثین ابراہیم اشعری کی ایجاد تھی جس کو خط کوفی کی عام طرز کی نسبت سبک رفتار قلم کہا گیا ہے۔ اس میں ہر لفظ کا تین چوتھائی لکھا جاتا تھا اور غالباً اس نے آگے بڑھ کر خط ثلث کی صورت اختیار کی جسے عربی فن خطاطی میں بڑی شہرت ملی۔

ابراہیم کے بھائی یوسف نے اثنلثین سے بھی زیادہ سبک قلم ایجاد کیا جسے توقیعات کے نام سے موسوم کیا گیا اور اسی قلم میں تمام فرایین شاہیہ لکھے جانے لگے۔

ابن مقلہ

ابراہیم اشعری کے شاگردوں میں الاحوال المحرز نے بڑا نام پایا۔ صرف یہ ہی نہیں کہ اس نے خط کوفی کی معروف قلم الریاسی میں اصلاحات نافذ کیں اور اسے سبک اور خوبصورت بنایا بلکہ اس کے فیض سے ایک ایسا نام سامنے آیا جس نے فن خطاطی کے سارے نظام کو اکتھل پھیل کر کے رکھ دیا اور خط کوفی سے خطاطی کے ایسے نظام ایجاد کیے جنہوں نے جہاں خطوط کو عالم اسلام کا طرہ امتیاز بنایا وہیں کئی صدیوں سے فن خطاطی کی دنیا کے واحد خط، خط کوفی کی بالادستی ہمیشہ کے لیے ختم کر دی۔ یہ معجزہ صفت شخصیت شہور عالم خطاط، شاعر، ریاضی داں، طبیب، صرف نو کے ماہر اور اپنے عصر کے منکر سیاست داں ابوعلی محمد بن علی بن حسن بن عبداللہ بن مقلہ بیضاوی تھا جو نہ صرف خطاطی اور دوسرے علوم کا استاد تھا بلکہ حدیث، فقہ، علم تفسیر، تجوید، انشا پر درازی، شعر و ادب یعنی دینی علوم کے ساتھ فنون لطیفہ میں یکتائے روزگار تھا۔

ابن مقلہ ۲۱۲ھ (شوال ۸۲۲ھ) کو بغداد میں پیدا ہوا۔ علم و ادب اور خطاطی کا فن اسے وراثت میں ملا۔ وہ اپنے وقت کے نامور خطاط الاحوال المحرز کا شاگرد تھا۔ بچپن سے ہی نہایت زیرک اور ذہین تھا۔ جوانی میں قدم رکھتے ہی اپنی فہم و فراست کے باعث ممتاز ہوا۔ بغداد جیسے علم و ادب کے گہوارے میں جہاں وقت کے بڑے بڑے عالم موجود تھے وہاں اس نے جوانی میں

ہی جگر پالی۔ دہ تین عباسی خلفاء کے اعداء میں وزیر دہ اور بالآخر سازش کر کے یا سازش کا شکار ہو کر قتل کر دیا گیا۔

عرب بن اُمیہ سے لے کر الاحوال المحرز کے زمانے تک خط کوئی ہر وہ امکانی ترقی کر چکا تھا جو کسی بھی خط کے لیے ممکن ہو سکتی تھی مگر ابھی خط کوئی سے آگے ایک جہاں باقی تھا۔ جس کا آغاز ابن مقلہ کے قلم سے ہونے والا تھا۔

ابن مقلہ کا باپ ایک ماہر خطاط اور صاحب علم شخص تھا اور اس کا استاد المحرز اپنے زمانے کا صاحب طرز، چنانچہ موروثی صلاحیتوں کے ساتھ استاد کے فیض نے ابن مقلہ کو فن خطاطی میں اس منصب سے روشناس کرایا جس نے خطاطی کی دنیا میں انقلاب برپا کر دیا۔

ابن مقلہ سے قبل خطاطی کے لیے کوئی خاص قواعد و ضوابط نہ تھے بلکہ فن کار جو چاہتا تھا جس سے خطاطی میں کوئی تنظیم پیدا نہیں ہو پاتی تھی اور توازن و تناسب کے بغیر فن کار کی ذرا سی چوک خط کے حسن کو مجروح کر دیتی تھی۔ چنانچہ ابن مقلہ نے سب سے پہلے خطاطی کے قواعد و ضوابط وضع کر کے خطاطی میں ایک تنظیم کی بنیاد رکھی۔ حروف ابجد کی نئی ترتیب متعین کی جو اب تثنیٰ ج ح خ وغیرہ موجودہ طرز ہے۔

مگر ائمہ کو از سر نو ترتیب دیا۔ اعراب ثلاثہ، جزم، تشدید اور تنوین کے ساتھ فرہنگ درست کی اور بالآخر ۳۱۰ھ میں اس نے وہ کارنامہ انجام دیا جس کے سبب اس کا نام تاریخ سے بھی خارج نہ ہو سکے گا۔ وہ چھ نئے خطوں کی ایجاد تھا۔

ثلث، ریمان، نسخ، تویع، رقاع اور محقق ابن مقلہ نے چھ خط ایجاد کرنے کے بعد ان کے قواعد بھی وضع کیے۔ اسے محدود مقاصد سے نکال کر عظیم تر اسلامی فنون لطیفہ کا ایک طاقت ور صیغہ بنانے میں اجتہاد کیا۔

خطاطی میں ایک تنظیم قائم ہونے سے عربی خط میں حسن کاری کے ساتھ صوری موسیقیت پیدا ہو گئی۔ جیسے پیانو سے اکبھرنے والے سُر ایک دوسرے کے توازن و تناسب کے آئینہ دار ہوتے ہیں اسی طرح ابن مقلہ نے عربی خط میں توازن و تناسب کا ایک ایسا خفائی عنصر فیاض کر دیا جو اس کے صوری حسن میں بے پناہ حسن کا باعث بنا۔

ابن قتلہ کے فنی اجتہاد نے فن خطاطی کو نئے بہانوں سے روشناس کرایا۔ چنانچہ اس کی نئی روایات کو عروج تک پہنچانے کے لیے ابوالحسن بن بلال ابیواب، زینت احمد، الہرایی، یاقوت اول، یاقوت دوم اور یاقوت سوم مشہور ہوئے، یاقوت سوم یاقوت بن یاقوت بن عبد اللہ رومی شمسوی ایک ایسا استاد فن تھا جس نے خط نسخ میں کمال فن حاصل کیا۔ اس کے تلامذہ میں استاد ابن شش گانہ کا بڑا چچا ہے جن میں ارغوان بن عبد اللہ کاملی، یوسف شاہ متہدی، سید میر حیدر جلی نویس، شیخ زاہد احمد سہروردی، مبارک شاہ بن قطب تبریزی، نصر اللہ طبیب، صد عراقی وہ صاحب قلم خطاط تھے جس سے آگے سلسلہ خطاطی دراز ہوا۔

یاقوت سوم آخری عباسی خلیفہ کے دربار سے وابستہ تھے۔ چنانچہ تاریخوں نے جب بغداد کو تباہ کر دیا تو عرب کی مرکزیت مختصر ٹکڑوں میں بٹ کر رہ گئی اور اس طرح ایک نیا مرکز ایران بنا۔

ایران کا جدید دور

۱۲ویں صدی ق م میں قینیوں نے حرف تہجی اختیار کر کے فن تحریر کی دنیا میں انقلاب آفرین دور کا آغاز کر دیا تھا۔ چنانچہ آرامیوں نے اسے سنوار کر پھیلایا اور اس میں سے بے شمار شائیں بھوٹیں ان میں جدید عبرانی، عربی، کھروشی، براہمی کے ساتھ پہلوی رسم الخط بھی تھا۔ کسی بھی تہذیب کے ترقی یافتہ ہونے کی دلیل اس کے رسم الخط سے عیاں ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ایران اپنی روایات میں ایک طاقت ور ثقافتی، علمی، ادبی، تہذیبی ورثے کا مالک ہے۔ اسلام کے ایران پر غلبہ اور ساسانی حکومت کے خاتمے سے جہاں آتش پرستی کے مذہب کو دس نکالاملا وہیں قدیم پہلوی رسم الخط بھی رخصت ہوا اور پہلوی زبان کے لیے عربی رسم الخط اختیار کر لیا گیا۔

عربی رسم الخط کی تیزی سے قبولیت کے پیچھے بھی وہی فلسفہ کار فرما تھا جس کے تحت دوسرے علاقوں میں عربی کے ساتھ عربی رسم الخط قبول ہوا۔ ایران میں اسلام کے پھیلنے ہوئے زادیوں میں قرآن کی تعلیم کا رجحان بھی بڑھا۔ اور قرآن کی تعلیم کے بنیادی عناصر میں خطاطی کا فن اتنا ہی اہم ہے جتنا پڑھنا۔ چنانچہ عربی خطاطی نے بہت جلد ایران میں اپنے لیے جگہ بنالی اور آٹھویں

صدی تک پہنچتے پہنچتے نہ صرف عربی رسم الخط پوری ایرانی زندگی پر محیط ہو گیا بلکہ اس میں اصلاح کی طرف توجہ دی جانے لگی۔

خلیفہ مامون الرشید کے زمانے میں خراسان علم و فن کا مرکز بن گیا تھا اور آہستہ آہستہ تمام علوم و فنون کے ماہر خراسان کا رخ کرنے لگے تھے۔ یہ بات اُن تمام علاقوں میں مشترک نظر آتی ہے کہ جہاں جہاں اسلام گیا وہاں وہاں اخلاق، مساوات اور تعلیم بلا امتیاز رنگ و نسل مسلم ثقافت کے ایک واضح رخ کو ظاہر کرتی چلی گئی۔

ایران میں بھی یہی ہوا۔ مسلمانوں کی آمد سے صرف ان کا مذہب متاثر نہیں ہوا۔ زبان، رسم الخط، ادب اور ثقافت بھی نئے انگ نئے رنگ اختیار کرنے لگے۔ چنانچہ فارسی کا سارا شعری نظام عربی سے مستعار ہے۔ عربی رسم الخط کے تمام ارتقائی مرحلے، مرحلہ در مرحلہ ایران میں مقامی رنگ اور ذوق کے اعلیٰ مذاق کے سبب زیادہ تیزی سے طے ہوتے چلے گئے۔ چنانچہ چوتھی صدی میں جب عرب میں چھ خط ایجاد ہوئے تو ساتویں صدی میں ایران نے رستہ اور توجہ کی آمیزش اور قطع برید سے ایک اپنا خط ایجاد کر لیا جس کا نام تعلیق ہوا۔ یہ خط حسن بن حسین ملی فارس کے قلم کا کارنامہ تھا۔

عربی حروف فارسی آوازوں کے لیے ناکافی سمجھے جاتے تھے اور کئی آوازیں ایسی تھیں جس کے لیے عربی میں حروف نہ تھے۔ چنانچہ عربی رسم الخط میں اصلاح کی پہلی کوشش خواجہ عبدالعالی بک نے کی اور پ، چ، ژ، گ ایجاد کیے اور ساتھ ساتھ ہی خط تعلیق میں اصلاحات کیں۔ نئے حروف کی ایجاد سے جہاں ایک طرف عربی حروف فارسی آوازوں سے ہم آہن ہوئے وہیں تعلیق کے سن میں بھی اضافہ ہوا۔ تعلیق میں مسلسل اصلاحات کی کوششوں کے سبب بعض حقیقی کو غلط فہمی ہوئی اور انھوں نے خواجہ عبدالعالی کو خط تعلیق کا موجد کہنا شروع کر دیا۔ تعلیق کے سلسلے میں مولانا درویش کا نام بھی بڑا اہم ہے ان کے علاوہ تعلیق کے ضمن میں خواجہ عبداللہ صیرفی، ملا علی الدین شیرازی، ملا عبداللہ آتش پرہردی، ملا ابوبکر، ملا شیخ محمود، حافظ حنیف اور خواجہ عبداللہ مرداوردی بھی آگے چل کر نامور ماہرین تعلیق ہوئے ہیں اور ان شاہیر فن کو استادان ہفت قلم کا اعزاز بھی حاصل ہے۔ اسی دوران تبرکہ میں ان خطوط سے دمشق، دیوانی اور فارسی قلم ایجاد ہوئے۔

ایرانیوں کو جب منگولوں کے حملوں سے نجات ملی اور امیر تیمور مسند اقتدار پر پہنچا تو خطاطی کی دنیا میں انقلاب آفریں تبدیلیاں رونما ہو چکی تھیں۔ مگر ابھی یہ فن کسی قدر دانی کی نظر کرم کا منتظر تھا۔

تعلیق ایران کی نجی زندگی اور نسخ مذہبی کتب کی کتابت کے لیے مخصوص ہو چکے تھے۔ ثلث آرائش اور دوسرے خط بھی کہیں کہیں نظر آتے۔

تیرھویں صدی کے اواخر اور چودھویں صدی کے وسط تک ایرانی خطاطی عروج پر نظر آتی ہے۔ اب بھی اس کا فریضہ مصاحف کی خطاطی ہی تھا۔ مگر اس کے آرائش اور فنِ تعمیر میں مشارکت سے رہنمائی نمایاں ہونے لگے تھے۔

قرآن کی جدید خطاطی اور نئے رنگ ڈھنگ تک آنے کے لیے ایک مختصر جائزہ لیتے ہیں۔ جواہلِ خانی دور اور اس سے ذرا قبل کی خطاطی کے بارے میں کئی سوالوں کا جواب ہوتا کرتا ہے۔

جیسا کہ میں نے اوپر تفصیل سے بات کی تھی کہ ایران کے قبولِ اسلام کے بعد عربی رسم الخط بھی ایرانیوں نے اپنایا۔ اُس وقت عربی خط میں خطِ کوفی مستعمل تھا۔ اور ابھی اس نے نیانیا مصاحف کی خطاطی کا فریضہ سنبھالا تھا۔ چنانچہ جب خطِ کوفی ایران میں آیا تو اس کے انقی اور فلیٹ زاویوں کی نسبت عمودی حصوں پر زیادہ توجہ مرکوز کی گئی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خطِ کوفی کی ایران میں قدرے مختلف شکل سامنے آئی اور اس کے آرائشی پہلو پر اس قدر توجہ مرکوز ہوئی کہ جب حرفِ جملے میں بدلتا، تو ایک غیر محسوس منظم صورت اس کے صُن کو دو بالا کر دیتی۔ یہ ابتدائی تشکیلات تھیں اور اس خط میں لکھا ہوا قرآن جو چرمی کاغذ پر ہے۔ اسے دیکھ کر بہت بعد میں سامنے آنے والے عباسی دور کے آرائشی خطوط سے مشابہت ایرانیوں کے ذوقِ کمال کی داد طلب کرتی ہے۔

چھوٹی تقطیع پر لکھے ہوئے ایک چرمی قرآن کے چند اوراق میٹروپولٹن میوزیم نیویارک میں اب تک محفوظ ہیں۔ اس کی سورۃ کے عنوانات کی تملکاری عباسی دور کے نقش و نگار سے مشابہت رکھتی ہے۔

پانچویں صدی ہجری کے اوائل سے چھٹی صدی ہجری کے اختتام تک سلجوقیوں کا دور بھی فن خطاطی کے لیے بڑا مفید ثابت ہوا۔ اس دور میں خطا کوئی عروج کی انتہا پر نظر آتا ہے۔ یہ خط اس دور میں نہ صرف صحت کی خطاطی میں کمال فن پر نظر آتا ہے بلکہ آرائشی خطاطی اور دوسری خطاطی میں بھی حسن و تہذیب کی انتہاؤں پر تھا۔ صفحہ کے گرد حاشیہ اور نقش و نگار میں کوئی کمال دکھائی دیتا ہے۔ برٹش میوزیم میں اب تک چند ایسے صفحات موجود ہیں جن کو دیکھ کر سلجوقیوں کے ذوق مصوری اور خطاطی کی داد دینی پڑتی ہے۔ ان صفحات کو ابو القاسم بن ابراہیم نے کتابت سے آراستہ کیا تھا۔ اس پر ۴۲۷ھ (۱۰۳۹ء) کی تاریخ درج ہے۔ اسی دور کے دو صفحات میٹروپولیٹن میوزیم نیویارک میں بھی محفوظ ہیں۔ یہ ایرانی کوئی میں ہیں اور سلجوقیوں کے ذوق نقش و نگاری سے کما حقہ آراستہ ہیں۔

ایک ورق پر سورۃ کا عنوان لکھا ہے۔ دوسرے ورق پر متعدد رنگوں (خصوصاً سنہرے رنگ) کے ساتھ سورۃ کی کتابت کی گئی ہے اور اس صفحہ پر سورۃ کے ابتدا میں سنہری روشنائی سے جلی حروف میں تحریر دکھائی دیتی ہے۔

بعد ازاں قطیع اور نسخ کی خوبیوں کو بجا کر کے خواجہ میر علی تبریزی نے نستعلیق کو ایجاد کیا۔ نسخ اور قطیع کی نسبت نستعلیق کی پیوند کاری میں بسک پن اور براہت پیدا ہو گئی ہے اور لفظ کے صوری حسن میں بے پناہ اضافہ ہوا۔

علامہ ابوالفضل نے اس سے اتفاق نہیں کیا ہے اور ان کا خیال ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے ابتدائی دور میں نستعلیق کے نمونے دکھائی دیتے ہیں۔ مگر اس سلسلے میں کوئی دلیل دکھائی نہیں دیتی۔ بہر کیف اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ خط کسی لاشوری اور بغیر نام کے پہلے بھی تھا۔ تو خواجہ میر علی تبریزی کی اجتہادی حیثیت مجروح نہیں ہوتی کہ امتیاز تو بہر حال پہلے سے موجود ہوتی ہیں۔

خواجہ میر علی تبریزی سے کسب فیض کرنے والوں میں مولانا جعفر تبریزی، مولانا انظر اور سلطان علی شہیدی کا نام اہم ہے۔ سلطان علی شہیدی ہرات میں سلطان حسین مرزا کے دربار سے وابستہ تھے اور مرزا سلطان علی شہیدی کو سلطان حسین مرزا نے قبلۃ الکتابت کا خطاب دیا تھا۔

ساتھ سال کی عمر میں ۹۱۹ھ (۱۵۱۳ء) میں وفات پائی۔ ان کے شاگردوں میں سات خطاط جنہیں استادانِ فن کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ تسلیق کے صاحب طرز خطاط تھے ان میں سلطان محمد خندان، سلطان محمد نور، علاء الدین، سہروردی، زین الدین محمود عبدی نیشاپوری، محمد قاسم شادی شاہ، مولانا محمد عبداللہ سہروردی اور میر علی الکاتب سہروردی شامل ہیں۔ سلطان علی شہیدی کے ہم نام چار خطاط بھی تھے۔ سلطان علی غانی، سلطان علی خراسانی شہیدی، سلطان علی قزوینی، ان چاروں کی وصلیاں ہندوستان میں بھی مشہور ہوئیں۔

تیموری دور میں کتابوں کی آرائش میں فنِ خطاطی نے بڑا عروج حاصل کیا۔ حرفوں میں پردوں، جانوروں کی شبیہیں بھی نظر آنے لگی تھیں۔ ان کے رنگوں کی آمیزش سے صرف موت بکھر کر عجیب شوقی دکھاتے تھے بلکہ پورے صفو کا حسن اپنی طرف کھینچ لیتا تھا۔ ہرات کی خطاطی کے دبستان کا نفیس ترین قلمی نسخہ ۱۴۲۹ء کا ہے جس میں اس دور کے معروف رنگ اور ڈھنگ نظر آتے ہیں۔

تیموری دور کے بعد صفوی دور میں بھی فنِ خطاطی کا بدستور عروج حاصل ہوا۔ اس دور میں کمال الدین، بہزاد، سلطان محمد نور (پسر سلطان علی شہیدی)، شاہ محمود نیشاپوری، میر عابد حسین، گوہر شاد، بیگم، علاء الدین تبریزی، مرزا احمد تبریزی اور محمد ہاشم تبریزی کا نام بڑا روشن ہے۔ صفوی دربار (تبریز) میں سلطان محمد نور کو بڑا مقام حاصل تھا۔ ۱۴۲۴ء کا ایک نسخہ اب یہ کہ اس کے فن کا شاندار اظہار ہے۔

شاہ محمود دو سلاطین شاہ اسماعیل اور شاہ جہاںپ کے دربار سے منسلک تھے۔ اس دور میں ملا محمد حسین تبریزی، میر سید احمد شہیدی، ملا حسن علی شہیدی، ملا شاہ محمد نیشاپوری، میر معز کاشی اور مرزا ابراہیم اصفہانی قابل ذکر خطاط تھے۔

اس کے علاوہ میر علی الکاتب کے تلامذہ میں خواجہ اسحاق شہابی، سید احمد الحسینی شمع ریز، برجین حسینی، علی رضا تبریزی، بابا شاہ اصفہانی اور قاجاری دور کے خطاطوں میں مرزا کوچک وصال شیرازی، زین العابدین اشرف الکتاب، علی رضا، تو اور نامور خاتون مریم بانو بائینی کے ذکر کے بغیر تاریخ مکمل نہیں ہوتی۔

اب میں ایران کے باب کو اختتام تک لانے کے لیے میرعاد الحسینی سینفی تفریقی کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جنہوں نے ساری زندگی تو درویشانہ بسر کی۔ مگر فن کی دنیا میں انہیں جو مقام حاصل ہوا اس کی نظیر بہت کم دکھائی دیتی ہے۔ میرعاد کو ان پانچ استادانِ فن خطاطی میں سے ایک سمجھا جاتا ہے جنہوں نے نستعلیق کی بلند و بالا عمارت کھڑی کی۔ ہندوپاک میں شاید ہی کوئی خطاط ایسا ہو جس کا سلسلہ تلامذہ میرعاد سے جا کر نہ ملتا ہو۔

میرعاد کو نستعلیق کے استاد تھے مگر انہیں ہفت قلم ماہر خطاط کا درجہ بھی حاصل تھا۔ تبریز کی اکثر عمارتوں پر اس کے لکھے ہوئے کتبات اور وصلیاں اب تک محفوظ ہیں۔ میرعاد کی شہرت اس کی زندگی میں اس قدر چوہلی تھی کہ ترک فہد اور عرب تک اس کے نام کے چرچے تھے۔

میرعاد نے گناہ دین میں جیسی رنگ کار اور تبریز میں محمد حسین تبریزی سے تربیت حاصل کی۔ میرعاد جو نستعلیق نگاری کے لیے ضرب المثل ہیں۔ شاہ عباس صفوی کے دربار سے وابستہ تھے۔ ایک بار شاہ عباس نے حکم دیا کہ شاہنامہ فردوسی کو خط نستعلیق میں تحریر کیا جائے۔ اس سے آگے کئی روایات ہیں۔ چنانچہ جو دو زیادہ حوالے کے طور پر آتی ہیں۔ ان کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے دور میں ایک کاتب رضا علی عباسی اس سے دشمنی کی حد تک حسد کرتا تھا۔ جب ایک سال بعد شاہ نے پیغام بھیجا کہ شاہ نامہ لکھا جا چکا ہے کہ نہیں اور ساتھ ہی ستر تومان بھی ارسال کیے۔

میرعاد نے جواب دیا کہ ستر اشعار لکھے ہیں اور پیغام دیا کہ سرکار بھی اس سے زیادہ کفایت نہیں کرتی۔ شاہ نے سنا تو وہ بہت ناراض ہوا۔ اور اس نے یہ اشعار لٹا دیے۔ میرعاد نے شاہ کی ناراضگی کی پروا کیے بغیر انہیں اپنے شاگردوں میں تقسیم کر دیا۔

دوسری روایت ہے کہ جب میرعاد نے ستر شعر دیے تو شاہ نے ستر تومان عطا کیے تو میرعاد نے خلاف شان کچھ کر واپس کر دیے جس سے شاہ نے اپنی توہین محسوس کی۔

تیسری روایت ہے کہ جب شاہ عباس نے میرعاد کو یہ کام سونپا تو اس نے شاہ سے کہا کہ

اسے ایک باغ دیا جائے جس میں ایک خوبصورت تالاب ہو۔ جس میں عرق گلاب بھرا دیا جائے۔
شاہ عباس نے مطالبہ پورا کر دیا۔ مگر ایک سال کے بعد جب شاہ نے شاہنامے کے
بارے میں پوچھا تو میر نے بتایا کہ صرف ستر بیت کتابت ہوئے ہیں۔ شاہ سخت ناراض ہوا۔
اور اس نے میر سے کہا کہ وہ اب تک لاکھوں تومان میر پر خرچ کر چکا ہے ایک دن کے اندر لوٹے۔
میر عدا واپس آیا اور اس نے وہی ستر اشعار فروخت کر کے آدھے دن میں رقم لوٹا دی جسے
شاہ نے اپنی توہین سمجھا اور وہ سخت ناراض ہوا۔

ایک روایت اور بھی ہے کہ میر عادی القیۃ تھا اور شاہ شہید تھا۔ چنانچہ رضا علی عباسی
نے اپنے حسد اور انتقام میں شاہ کے سامنے ایسی باتیں کیں کہ وہ ناراض ہو گیا۔
اس میں سب حقیقت کچھ بھی رہی ہو۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ میر عادی جس کی عمر اس وقت
باسٹھ سال تھی۔ ایک شام حاکم گیا۔ وہاں سے وہ باہر نکل رہا تھا کہ اسے قتل کر دیا گیا۔ معقین اس
بات پر متفق ہیں کہ اس کو قتل کر دیا گیا اور یہ کہ اس کے قتل میں شاہ عباس کا کینہ شامل تھا اور
اس طرح فن خطاطی اپنے اُستاد وقت سے محروم ہو گئی۔

مغل دور کا آغاز

سلجوقیوں کے اقتدار نے خلیفہ کے اثر کو اصلً ختم کر کے اسے محض علامتی خلیفہ بنا دیا
تھا لیکن مغلوں کی آمد پر خلیفہ کی یہ حیثیت بھی باقی نہ رہی اور ہلاکو خاں ۱۲۵۸ء میں آخری
عباسی خلیفہ کا اقتدار ختم کر کے اپنی ایک نئی ریاست کی بنیاد ڈالی جو ایشیا کی عظیم تر سلطنت
کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

مغلوں کے بڑھتے ہوئے ثقافتی سیلاب نے اسلامی دنیا پر ترس م ہونے۔ اسلامی علوم و
نمون کے آگے بڑھنے کے راستے ہی کو نہ روکا۔ بلکہ ان علاقوں میں اس کے ارتقاء کے امکانات
بھی ختم کر دیے۔ امیر تیمور نے اپنی تامل و شہیت و بربریت کے باوجود اپنی طرز کے اسلامی آرٹ
کی نشوونما کے لیے بڑا کام کیا۔

سولہویں صدی کے مغلوں نے ہندوستان کا رخ کیا۔ بابر اور ہمایوں کے ادوار میں

ایرانی اثرات ہند کی فروع فنی اصناف پر چھائی رہی۔ مگر اکبر کے دور میں اگر ایرانی اثرات کم ہونے لگے اور رفتہ رفتہ ہند میں مخلوق کی ایک نئی ثقافتی لہر پیدا ہوتی چلی گئی۔

بابر کو فنون لطیفہ کے مربی کی حیثیت حاصل ہے۔ اس نے فن مصوری، فن تعمیر اور فن خطاطی پر بڑی توجہ دی۔ فن خطاطی اس کے اجداد کا ایک پسندیدہ فن تھا۔ چنانچہ بابر نے اس فن کو سیکھا اور ہفت قلم کہلایا۔ بابر جب ہندوستان آیا تو جہاں وہ مصوروں، سنگ تراشوں، ماہرین تعمیرات، شاعر، ادیب اور مورخ لایا۔ وہیں خطاطوں میں خواجہ عبدالصمد، میر سید علی، شیخ زین خوانی بھی اس کے ساتھ آئے۔

بابر کے بعد ہمایوں ۹۶۳ھ میں تخت نشین ہوا۔ مگر شیر شاہ سوری کے ہاتھوں شکست کھا کر ایران چلا گیا اور برسوں کی جلاوطنی کے بعد جب دوبارہ دلی کے پایہ تخت پر قابض ہوا تو اس نے دو قابل استادان فن خواجہ عبدالصمد شیرازی اور میر سید علی کو دربار میں بلوایا اور ان سے مصوری اور خطاطی کے جواہر پارے تخلیق کرائے۔

بابر نے فن خطاطی کی جس طرح بنیاد رکھی تھی ہمایوں نے بھی اس اعزاز سے اس کی آبیاری کرنی چاہی مگر وہ زیادہ دیر تک زندہ نہ رہا۔

ہمایوں کے دربار میں عبدالحمیٰ کے علاوہ عہد ہمایوں کے نامور خطاط خواجہ سلطان علی بھی تھے جنہیں اکبر نے افضل خان کا خطاب عطا کیا تھا۔

میں اوپر بیان کر چکا ہوں کہ خطاطی باعث عزت پیشہ گردانا جاتا تھا چنانچہ ملکہ گلبدن نے جہاں ہمایوں نامہ میں اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ہے وہیں فن خطاطی میں اس نے کمال حاصل کیا اور اسی کا نتیجہ تھا کہ نور جہاں، جہاں آراء اور زینت النساء مخفی نے جہاں شعر و ادب میں اپنا سکہ جمایا وہیں فن خطاطی میں جوہر دکھائے۔

اکبر کا دور حقیقت میں فنون لطیفہ کے باب میں سنہری دور ہے۔ یہاں فن خطاطی نے ایشیائی ارتقائی منازل طے کیں۔ اکبر مصوری کا دلدادہ تھا چنانچہ فن مصوری میں آرائشی خطاطی نے ایک نئے اعزاز سے پر بھیلائے۔

اس دور میں اشعار کو مصور کرنے کا رجحان رواج پارتا تھا۔ چنانچہ بے شمار کتب

آرائشی خطاطی اور مصوری کے ساتھ سامنے آنے لگیں۔ استاد ابن فن اپنی مہارت اور ہنرمندی کے جوہر دکھا رہے تھے۔ اس دور کی مصوٰرہ خطاطی کے بیشتر نمونے آج بھی دنیا کی مختلف لائبریریوں خاص طور پر میٹروپولیٹین میوزیم امریکہ میں موجود ہیں۔

مغلیہ دور میں بے شمار نامور خطاط پیدا ہوئے جن میں محمد حسین کشمیری، خواجہ عبدالصمد بساوان، دہلوی، مولانا عبدالعزیز، خواجہ محمد شریف، عبدالرشید دہلوی، امانت خان شیرازی، مرزا عبدالرحیم خان غاناں، میر معصوم قندھاری، مولانا مقصود ہروی، تمکین کابلی، احمد حسین چشتی، علی احمد ہرکنا، مرزا محمد حسین، میر عبداللہ تبریزی، خسرو شہزادہ، سلطان پردیز شہزادہ، محمد دین اسحاق، احمد علی ارشد، عبدالباقی مدار، عارف یا قوت رقم، میر محمد کاشی، سید علی خان حسینی اور دوسرے بہت سے نامور خطاط گزرے ہیں۔ ■ ■

تعلیم اور اخلاق - ایک تقابلی پس منظر

سرسلیش چند سکلا / ترجمہ: معین الدین

تعلیم: بنیادی طور پر ہر مندی سے قطع نظر، ان معنوں میں ایک اخلاقی مہم ہے کہ تعلیم کے عمل سے بعض اقدار کی تعلیم اور ان کی نشوونما مقصود ہوتی ہے۔ اس لیے اس موضوع پر اہل خیال کرتے وقت ان دونوں مقاصد کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس تناظر میں اگر ہم دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ سماجیاتی عمل اور رسمی تعلیم دونوں میں ہی یہ مقاصد پوشیدہ بھی ہیں اور آشکارا بھی۔ جہاں ایک والدین کا تعلق ہے وہ برابر اس کوشش میں مصروف رہتے ہیں کہ مختلف مشاغل کے ذریعے بچوں اور بالوں کی شخصیت کے پسندیدہ پہلوؤں کو ابھاریں۔ ان کے سامنے پسندیدہ شخصیت کے بہت سے نمونے بھی ہوتے ہیں اور وہ اپنے بچوں کو نیک بنانے اور کارنیک کرنے کی تاکید بھی کرتے رہتے ہیں۔ ایک قدرتی بات ہے کہ اس طرح کی کوششوں کو صریحی طور پر اخلاقی تعلیم سے تعبیر نہ کیا جائے اس لیے کہ یوں تو ہر تہذیبی گروہ یا اس کے ذیلی گروہ میں بعض باتوں پر اتفاق رائے ہوتا ہے لیکن اس کے اندر اخلاقی تعلیم کا تصور یا تو مفقود ہوتا ہے یا اس کی اہمیت بہت کم ہوتی ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ ہر سماج میں ایسے گروہ موجود ہیں جو

رہبری کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ان کی جانب سے والدین، مذہبی رہنما اور اساتذہ کو یہ ذمہ داری سونپی جاتی ہے کہ وہ بچوں اور نوجوانوں کو بتائیں کہ انھیں کیا بننا ہے، اس کے لیے انھیں کیا کرنا ہے اور کس قسم کی قدریں پیدا کرنی ہیں۔

گزشتہ زمانے میں بالخصوص حالیہ صدی میں ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں جن کے تحت مختلف گروہوں کے درمیان اخلاقی تعلیم کی ایک خصوصی اہمیت تو ہے لیکن یہ اکثر صورتوں میں رسمی تعلیم کے نظام سے باہر ہے۔ یہ بات سب لوگ جانتے ہیں کہ صنعتی اور تجارتی ترقی کے دوران جب قومی ریاستوں میں قومی نظام تعلیم کا فروغ ہوا تو بہت سے نئے تقاضے پیدا ہوئے اور تب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان بچوں اور بالغوں کے لیے نئی قسم کی تنظیمیں اور ادارے قائم کیے جائیں جو گاؤں سے شہر کو ہجرت کر گئے ہیں اور جن کا رشتہ روایتی اخلاقی قدروں سے منقطع ہو گیا ہے۔ یہاں تک کہ بنیادی اکائی یعنی خاندان کی صورت بھی بدل گئی ہے اور بعض صورتوں میں تو خاندان سرے سے ہی غائب ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں صنعتی سماج، قومی ریاستوں اور شہری سیاق کا تقاضا ہے کہ سابق اقدار سے مختلف قسم کی قدریں پیدا کی جائیں۔ اس غرض سے رسمی تعلیم کی از سر نو تنظیم کی گئی اور طلباء اور اساتذہ کے لیے بڑے پیمانے پر خصوصی اخلاقیات کی ضرورت محسوس ہوئی کیونکہ مختلف سماجی گروہوں میں اخلاقی تعلیم کا مواد مختلف تھا۔ مثال کے طور پر پبلک اسکولوں اور منتخب یونیورسٹیوں کے ذریعے متوسط طبقے کے لیے قیادت فراہم کرنا، ثانوی تعلیم کا اور کامگاروں کے طبقے کے لیے بھائی چارہ پیدا کرنا پرائمری تعلیم کا مقصد قرار پایا ان دونوں اقسام کی تعلیم کی بنیاد مذہب یا قوم پرستی ہو سکتی ہے۔

سماج مختلف سماجی گروہوں میں کوئی ایک اخلاقی ضابطہ نہیں ہے لیکن اخلاقی یکسانیت ضرور پائی جاتی ہے۔ ہر چند کہ مختلف سماجی طبقات میں مفاد و مقصد کا اختلاف موجود ہے اور ایک کے بعد ایک آنے والے سماج میں اور خاص طور

برساجی طبقات میں جیسے زمیندار، شرفار، تاجر، صنعت کار، کامگار اور پیشہ ور متوسط طبقے کے درمیان ایک طرح کا تصادم ہے لیکن اس تصادم کے باوجود ان کے درمیان ایک طرح کی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ جہاں تک ان سماجوں کی اپنی نوعیت کا سوال ہے۔ سب کے سب مثالی سماج ہیں لیکن ان کی طبقاتی صورت یعنی جاگیردارانہ، سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام تعلیم میں ایک قسم کا تصادم ہے۔ یہ تصادم دراصل مختلف سماجی گروہ اور طبقات کے درمیان اقدار کا تصادم ہے۔ ایسی صورت میں اخلاقی تعلیم سیاسی، سماجی، نظریاتی اور تعلیمی پہلوؤں میں بٹ جاتی ہے۔

تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ صنعتی سماج کی اقتصادی ترقی اور قومی نظام تعلیم کے فروغ میں مختلف ریاستوں نے مختلف رول ادا کیا ہے۔ بعض ممالک میں ابتدا سے ہی سماج اور تعلیم کے اغراض و مقاصد متعین کرنے اور ان کے حصول کے لیے مشترک بیج پر مرکزی، آزاد اور نجی ادارے قائم کیے گئے۔ اس کی ایک انتہائی توضیح، ہرچند کہ نظریاتی ہے، جان ڈوی کا عملیاتی تعلیمی نظریہ ہے جس کی رو سے تعلیم مقصود بالذات ہے اور اس پر کسی قسم کی خارجی تدرعائد نہیں ہوتی۔ یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ ایک دوسرے امریکی مفکر ایس۔ اے۔ نیل نے ایک متضاد نظریاتی مقدمے اور مقصد کے پیش نظر اسی قسم کی عملی توضیح پیش کی ہے۔ دراصل یہاں توقع یہ کی جاتی ہے کہ بچہ نہ صرف اپنے لیے قدریں خود پیدا کرے بلکہ اس کے اندر ایسی سماجی قدروں کا فروغ ہو جو ایک آزاد نفس میں ایک ایسی جمہورت کے قیام میں معاون ہو جو محض سیاسی معنوں میں نہیں بلکہ تہذیبی اور اخلاقی لحاظ سے بھی ایک مکمل جمہوریت کہلانے اور جس کے اندر تہذیب کی تشکیل نو اور ایک روشن مستقبل کی بشارت ہو۔ ڈوی کے ہاں اخلاقی تعلیم کی صورت ایک مثالی صورت ہے بلکہ یہ کہا جائے تو مناسب ہوگا کہ نظریے کے ساتھ ساتھ یہ ایک التباس بھی ہے جو دراصل بیسویں صدی کے شہری امریکہ کی

تداول ہے۔ دوسری انتہائی صورت ڈوی ہی کے طرز پر سودیت یونین نے مارکنسزم اور لینن ازم کے تحت اجتماعیت کی شکل میں پیش کی ہے جس کی رو سے 'کام' کو اقدار کا سرچشمہ بتایا گیا ہے اور اشتراکی انسان کی تخلیق پر زور دیا گیا ہے۔ اس کا ذریعہ بھی سب کو میسر آنے والی رسمی تعلیم ہے جس کے اندر 'کام' کی اہمیت کے علاوہ اجتماعی اور مادی پہلو پر زور ہے۔ اس کے حصول کے لیے تعلیم کے غیر رسمی طریقے بھی فراہم کیے گئے ہیں جن میں کو مونسول اورینگ کیونسٹ لیگ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان کے ذریعے سماجیائے کا عملی پہلو اور درائے تعلیم پہلوؤں کا فروغ مقصود ہے۔ کام اور اجتماعیت کے ربط باہم سے ایسا ہی ایک اور نامکمل تصور بنیادی تعلیم کی صورت میں مہاتما گاندھی نے پیش کیا ہے جس کے اندر کام اور اجتماعیت کے روحانی اشتراک، انفرادی شعور کی اپیل اور غرباء کے لیے برادرانہ بلکہ پدرانہ شفقت کے ساتھ ساتھ بھائی چارے کا ایک نیم مذہبی تصور پیش کیا گیا ہے۔

جرمنی اور جاپان کے معاشروں میں سودیت یونین کی طرح اخلاقی تعلیم کو ریاستی سرپرستی حاصل ہے۔ ہر چند کہ دونوں معاشروں میں طبقاتی صورت حال مختلف ہے۔ دونوں اجتماعیت رُخ ہیں۔ یا یوں کہیے کہ اخلاقی تعلیم کو روحانی اور نظریاتی فیضان حاصل ہے۔ جاپان میں اساتذہ کی جانب سے بڑے پیمانے پر اس کی مخالفت ہوئی اور نتیجے کے طور پر ریاست، برل اور انقلابی طبقے کے درمیان تصادم پیش آیا۔

یہ بات قابل غور ہے کہ اخلاق اور اخلاقی تعلیم کے مسئلے پر ہائے ملفوظات محض مذہبی ہیں جن کی رو سے اخلاقی قدروں کی بنیاد سماج اور سماجی میسر ہے۔ اس صورت میں یہ ایک اخلاقی اضافیت کا رویہ بن جاتا ہے جو بعض صورتوں میں نہایت خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ ہمارا موقف بنیادی طور سے سماجیاتی ہے جس کے تحت تغیر کی صورت حال اور سماج کے درمیان تصادم کی کیفیت جاری رہتی ہے۔

چنانچہ اخلاقی تعلیم کے ضمن میں اس کو کافی اہمیت دی جاتی ہے لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کے برعکس اقدار کے کچھ اور تسلیم شدہ سرچشمے تلاش کیے جائیں۔ ایک موقف مطلقیت کا بھی ہے جو ہندو ہندوستانی قول کے مطابق بعض تہذیبوں کی پاکیزگی کا ضامن ہے اور جو صداقت، خیر، حسن یا عملی طور سے اسلام، عیسائیت، بودھ مت، کنفوشس کے نظریات یا قدیم جاپانی مذہب شنتو یا کسی اور مذہب ہی عقیدے میں پایا جاتا ہے۔ ان سب میں اخلاقیات کے گونا گوں نظریات بنیادی طور سے دیوی ہیں جن میں انسان کے بجائے مانوق الفطرت عناصر کو اولیت حاصل ہے۔ ان نظریات کے تحت اقدار اور اغراض و مقاصد مانوق الفطرت یا ذات مطلق سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ ان کی رو سے اخلاقی تعلیم کی بحث عموماً چونکہ مذہب سے شروع ہوتی ہے اس لیے یہ یا کوئی اور درمیانی موقف قابل قبول نہیں ہوتا۔ اگر عقل و دانش کے سبب نہیں تو اس وجہ سے کہ مطلق نظریات کے درمیان بذات خود تصادم ہے اور متعلقہ الہامی موجودات میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے یا روحانی فیضان کے ماحول میں بھی تضاد ہے، اخلاقی قدروں کا ذریعہ شناخت دشوار ہے۔ مطلقیت کے موقف پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے عواقب کی رسائی بہت دور تک ہے۔ مقامی سماجوں میں جب ایک دوسرے سے علیحدگی ہوگئی اور ان کے درمیان سماجی نقل و حرکت بھی کم ہوگئی اور مقامی سماج کے ذیلی گروپ بھی جب ایک دوسرے سے کٹ گئے اور ان کے کھپر میں اختلاف پیدا ہوگیا اور جب انسان قومی حدود کو پار کر کے بین الاقوامی سرحدوں میں داخل ہوگیا اور جب اقدار کی اضافیت اور تاریخت زیادہ ظہور پذیر ہونے لگی تو بیسویں صدی کے آخر میں اقدار کی دنیا میں ایک طرح کی آفاقیت تلاش کی جانے لگی۔ لیکن یہ صورت حال مطلقیت کے موقف اور دیگر موقفوں سے مختلف ہے۔ آج کی آفاقیت ہر چند کہ گونا گوں ہے اپنے آپ میں رنگ، نسل، جنس، قوم اور طبقات سے بالاتر ہے اور اس دور کی خصوصی پہچان ہے۔

فی الوقت صورتحال یہ ہے کہ سماج کے مذہبی اور مطلق اداروں میں بھی اخلاقی
خجری کم ہوتی جا رہی ہے۔ اگر ہم تاریخ کو کھنگالیں تو ایسے بہت سے مذہبی واقعات
نظر آتے ہیں جو دراصل دور وسطیٰ میں بریت کی شکل میں ظاہر ہوئے لیکن فی الوقت
ان کا رجحان بنیاد پرستی اور اشتراکیت کی جانب ہے۔ دونوں نے ہی انسان کی
آزادی اور کچھ حدود کے اندر اتحاد پیدا کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

دراصل ہم جن قدروں کو فروغ دینا چاہتے ہیں ان کی بنیاد ٹھوس
تجربے میں آئے ہوئے اُن انسانی اور سماجی حقائق پر ہونی چاہیے جو نیچرل سائنس
اور سماجی سائنس میں تسلیم کیے جاتے ہیں اور جنہیں انسان نے انسانیت کی تکمیل
کے لیے اپنے تجربے سے دریافت کیا ہو۔ آج کی دنیا میں امیر و غریب قوموں اور قوموں
کے مابین زردار و مفلس کے درمیان روز افزوں نسلی برتری، مذہب اور قوم کے
نام پر استحصال اور ظلم جاری و ساری ہے۔ اس کی بنیاد پر علیحدگی پسندی اور امتیاز
و تفریق کو برقرار رکھنے کی کوشش بھی جاری ہے۔ چنانچہ نصف انسانی آبادی کش مکش
بقا میں مبتلا ہے اور صورت حال یہ ہے کہ اب ظلم و استحصال کی بنا پوری دنیا میں
پڑ چکی ہے۔ ان حالات میں انسانی قدریں نئی صورتوں میں ابھرنے لگی ہیں۔ اب
قوموں کے درمیان امن اور مساوات کا جذبہ پیدا ہو رہا ہے اور معاشی اور جنسی
گروہوں میں ایک خواہش یہ پنپ رہی ہے کہ زمان و مکان کی ٹھوس صورت حال
میں غلبہ اور استحصال کی مزاحمت کی جائے۔ اگر بیسویں صدی کے آخری زمانے
کی اخلاقی تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اپنے ماقبل
کی اخلاقی تعلیم کی ضد ہے۔ سابقہ دور کی اخلاقی تعلیم میں کفایت شعاری، صنعت
عرفت اور اطاعت کے امتزاج سے قومی ریاستوں کی عظمت کو چار چاند لگ رہے
تھے۔ ایسا بھی ہوا کہ ایک صنعتی قومی ریاست کی تعمیر میں مذہب نے تاریخی اعتبار سے
ایک ترقی پسندانہ روال ادا کیا۔ ہر چند کہ ان عوامل کی وجہ سے نفرت بھی بڑھی تاہم
ان کے باعث انسانی شعور میں وسعت پیدا ہوئی۔ لیکن بیسویں صدی کے اختتام پر

صورتِ حال یکسر بدل گئی۔ اب ترقی پذیر قومیں جو انسانی آبادی کی اکثریت کی نمایندگی کر رہی ہیں معاشی، تکنیکی اور سماجی ترقی کی جانب قدم بڑھانے لگی ہیں۔ دنیا کے وسائل بہرِ کیفیت لامحدود نہیں ہیں۔ اسی طرح استحصال کی زمین آتی ہوئی نصف انسانی آبادی کی قوت برداشت بھی لامحدود نہیں ہے۔ یہ وہ صورتِ حال ہے جو کسی وقت بھی دھاکہ خیز بن سکتی ہے۔

رسمی تعلیم کے اداروں میں انسان سازی کی امکانی صلاحیتیں محدود ہیں۔ حالیہ برسوں میں انسانی وجود میں دوزبردست تبدیلیاں آئیں۔ ایک کا سبب تو ٹیکنالوجی کی ترقی ہے اور دوسری تبدیلی کا باعث قومی آزادی یا سماجی انقلاب کی ابھرتی ہوئی عوامی تحریک ہے۔ لہذا رسمی تعلیم سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ قومی ریاستوں میں اور عالمی سماج میں منفی قدریں پیدا کرے بلکہ اس کے برعکس نوجوانوں میں یہ شعور پیدا کرے کہ عالمی سطح پر انسان دکھ درد سے چھٹکارا پائے۔ ان میں ہنرمندی پیدا ہو اور وہ عالمی سطح پر مساوات پر مبنی نظام قائم کرنے کے خواہشمند ہوں۔

آج کے دور میں انسان ایک نازک موڑ پر پہنچ چکا ہے۔ ایک طرف تو بے پناہ صنعتی اور معاشی ترقی ہے اور دوسری طرف بکھری ہوئی قوموں کا اغلاس ہے۔ لہذا پوری دنیا کے سامنے مساوات پر مبنی ایک نیا بین الاقوامی نظام قائم کرنے کا چیلنج درپیش ہے۔ قومی ریاستوں پر ایک نظر ڈالیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ سماج کس حد تک طبقات میں بٹا ہوا ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کو معاشی خوشحالی کے سبب یہ سہولت حاصل ہے کہ قسری دنیا سے بزمِ طاقت تعلقات استوار کیے جائیں لیکن صنعتی سماج قائم کرنے میں ایسے بے شمار تارکینِ وطن کی ضرورت ہے جو تعلیم یافتہ ہوں اور اپنے، مقدر کے مالک کم اور صنعتی سماج کے محکوم زیادہ ہوں۔ اس صورتِ حال نے کمپیوٹر اور اس سے متعلق ٹیکنالوجی میں کام کرنے والوں کو صنعتی مزدور میں تبدیل کر دیا ہے اور اب ان کے سپرد ایسا کام کیا جا رہا ہے جس میں کسی قسم کی ہنرمندی درکار نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے دیسی تارکینِ وطن اس صورتِ حال کو قبول کرنے سے گریز پائیں لہذا

آج کی اخلاقی تعلیم میں اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ دنیا کی معاصر صورت حال میں ایک طرف تو نابرابری ہے اور دوسری طرف اس کو تبدیل کرنے کی زبردست خواہش ہے۔ یہ دونوں باتیں آج کے انسان کے شعور نفس کی بڑی طاقت ہیں۔ ماضی میں انسان اور کائنات کا علم محدود تھا اور اقدار کا سرخیمہ الہامی تھا لیکن آج سائنس اسرار کائنات سے پردہ اٹھاتی جا رہی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ تہذیب اور انسانی شعور کو جمہوری بنانے کی سعی میں 'انسان' اقدار کا مرکز بنتا جا رہا ہے جس کی رو سے جنس، نسل اور طبقات کے باہم مساوات کو فروغ دینا اہم ترین انسانی قدر بن گئی ہے۔ لہذا ہر قسم کی اخلاقی تعلیم کا رخ اسی کی جانب ہونا چاہیے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ترقی پذیر ممالک کے قومی معاشروں میں غالب اقلیت کے مفاد کے پیش نظر یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ جاری تعلیمی دستور کے برخلاف رسمی تعلیم کو منظم کیا جائے اور کیا رسمی تعلیم کی ساخت اور مواد کو اپنا یا جاسکتا ہے اور کیا اس صورت حال میں ایسی قدریں کو فروغ نہیں حاصل ہوگا جو موجودہ قدروں سے متصادم ہوں۔

حالات کی ایسی منفی توصیف کے برعکس اخلاقی تعلیم سے متعلق میں اپنی بات کو یوں ختم کرنا چاہوں گا۔ کیا ہم ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں اور ان قدامت پسند یا انتہا پسند طاقتوں کو نظر انداز کر دیں جو روایتی اداروں میں کار فرما ہیں۔ اس روئے سے اسکولوں کے اندر اخلاقی تعلیم کے کام کی اہمیت، ہنرمندی اور وقوفی تربیت تک محدود رہ جاتی ہے۔

ہم پہلے اس بات کو تسلیم کر چکے ہیں کہ اخلاقی طور پر ایک غیر جانبدار اسکول کا قیام امر محال ہے۔ ہم زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ ایسے اسکول قائم کر دیں جہاں اخلاقی تعلیم کے ایسے امکانات پیدا ہو سکیں جو آج ہمارے بچوں کے لیے موزوں ہوں۔

اخلاقی تعلیم دینے کے بہت سے طریقے ہو سکتے ہیں۔ زبان کی درسی کتابوں

میں شامل اسباق، کیملوں اور دیگر مشاغل کی تنظیم، قومی ترانے گانا، قومی اہمیت کے دن اور قومی شخصیتوں کے دن منانا اور اس طرح کے دوسرے طریقے اپنائے جاسکتے ہیں اور ان مشاغل کے ذریعے اخلاقی تعلیم دی جاسکتی ہے۔ یا جان ڈوی کے مطابق اسکولوں میں ایسے مشاغل کا انتظام ہو سکتا ہے اور ان مشاغل کے تحت بہت سے ایسے کام کیے جاسکتے ہیں جن کے ذریعے مستقبل کی ضرورت کے پیش نظر اپنے آپ نئی قدریں پیدا ہوں۔ ایسی صورت میں کیا توقع کی جاسکتی ہے کہ اساتذہ، طلباء ورائے تعلیم اور رضا کارانہ ادارے روایتی قدروں کے خلاف آواز اٹھائیں اور ایک ایسی آواز میں آواز ملائیں جو قومی اور بین الاقوامی سطح پر ایک نئی اخلاقی تعلیم کی جانب رہنمائی کر سکتے ہیں جس کی رو سے آئندہ صدی میں انسان ایک مکمل انسان بن سکے، مغرور، ہستی سے ظلم و استحقاق کا خاتمہ ہو سکے اور دنیا کی مختلف تہذیبوں اور ذیلی تہذیبوں میں آزادی رائے اور تبادلاً خیالات کے ذریعے انسان کی فطرت میں بالیدگی پیدا ہو سکے۔

کیا رنگ و نسل، قوم و طبقات، تہذیب و ثقافت اور غلبہ و استحقاق کے اختلاف کے باوجود کسی ایسی دنیا کا تصور کیا جاسکتا ہے جہاں دنیا بھر کے مختلف معاشروں کے بالائے نظر ماہرین تعلیم ایک ایسی اخلاقی تعلیم کے خدوخال کی تشکیل کریں جس کی آج دنیا میں ضرورت ہو۔ ■■

عکس قلمی نسخہ دیوانِ ذوق

(ابتدائی دو صفحے)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کائنات کوئی چمن کا جود اماں میں لگیا
میں شگایا نہ واوی حیرانمیں رہ گیا
مانع ہوا یہ ضعف کہ میں جتنی دیکھتا
ہر ہر فرم پر کو چہ جانا میں رہ گیا
وحشت جو لگی تو پھر وہاں سے گل کا
جو نقش پاتو نکلی سیاہاں میں رہ گیا
اور کس سی گین میں ہوئی اسنا جاگل
باقی کوئی جو تار سر سیاہ میں رہ گیا
فانکٹ کے وہ پہ نظر اور کسی گنج جو
بسمل کا ماتہ گوشہ ہوا میں رہ گیا
ہائی نجات وام بلا سے تو کیا ہیں
افروز اور کسی کا گل پہچان میں رہ گیا
ای فوٹ جس پر ہماری بنیاد کیا بعد میں رہ گیا

بسم اللہ الرحمن الرحیم -

کائنات کوئی چمن کا جو داماں میں رہ گیا میں تنکِ باغِ وادیِ حیراں میں رہ گیا
 مانع ہوا یہ ضعف کہ میں چلتے وقت کل ہر ہر قدم پہ کوچہ جاناں میں رہ گیا
 وحشت جو لے گئی تو نہ پیروں سے چل سکا جوں نقشِ پائیوں کے بیاباں میں رہ گیا
 اوس سے ریش گے بیٹھے ہوئے اپنا چاکِ دل باقی کوئی جو تارِ گریباں میں رہ گیا
 قاتل تک آرزو پہ نظر اوس کے کیجیو بسل کا ہاتھ گوشہٴ داماں میں رہ گیا
 پائی نجاتِ دامنِ بلا سے پہ کیا کہیں آخر دل اوسکے کا کلِ پیچاں میں رہ گیا
 اے ذوقِ جز ہمارے بتا کس کا بعد مرگ

نام و نشان عالم امکان زمین

<p>مویا انیل اودو</p> <p>باته میری قتل را و نه</p> <p>کسلی تو باین منون نشتر صد</p> <p>حصد با تانیدن گزیده شین شاو</p> <p>نام باقی رگیا مجنون کا او فرماو</p> <p>باردت تک را مین خاطر صیاو</p> <p>مورگیا لگی میری مونه خچر فولادو</p> <p>رگیا و نه و سکو خامه مانی نه زانو</p>	<p>کونجی کونکر بیان طلم اوس ستم ایاو</p> <p>اتمه و نه بایه اثر ایدل تری فریادو</p> <p>نام نکلا خا خجری ای جوش جن</p> <p>کسرشی حقامت جانانگی شین</p> <p>ایکدن مرزا مده رها و لیکن شین</p> <p>ویدیه بی کسب و نه تری ایدو کو بهر</p> <p>سکر حق ای غمتی جان کبر باعث</p> <p>کینچ رگیا ای جهان کیک کو تی تصویر</p>
--	---

رہتا ہوں پزار پرون کی ای تہی من ذوقی عالم بید میری اس لانا

<p>عالم کی خاک می جو</p> <p>ہو جاتی سی گردین ووش نقش</p> <p>یونہی کلن خطہ ووش نقش</p> <p>رگیا جیسی حویش ووش نقش</p>	<p>عالم تر تہی است مینوش نقش</p> <p>یونہی کسب کی حد میں شین</p> <p>تہی و دانی پھر کی نہ جانانگی</p> <p>منون پیرین تن عریان پھر</p>
---	--

نام و نشان عالم اکمل میں رہ گیا

کچھ کیونکر بیاں ظلم اس ستم ایجاد کا ہو گیا اے دل ارادہ —
 زور دیکھا یہ اثر اے دل تری فریاد کا ہاتھ میرے قتل پر اٹھتا نہیں جلاؤ کا
 کام نکلا خار صحرا ہی سے اے جوشِ جنوں کس لیے ہوتا میں منوں نشترِ فساد کا
 سرکشی جو قامتِ جانناں سے گلشن میں کرے حوصلہ پاتا نہیں ہرگز یہ میں شمشاد کا
 ایک دن مرنا مقرر تھا و لیکن عشق میں نام باقی رہ گیا مجھوں کا اور فریاد کا
 قید سے بھی کب خوشی تھی میری اوسکو ہم صغیر یار مدت تک رہا میں خاطرِ سیاد کا
 شکر حق اے سختی جاں تیرے باعثِ وقتِ ذبح مر گیا آگے مرے منہ خنجرِ فولاد کا
 کھینچ سکتا ہے جہاں میں کب کوئی تصویرِ یار رہ گیا دیکھ اوسکو خامہ مانی و بزدل کا

رہتا ہوں بیزارِ پردوں زندگی سے اپنی میں

ذوق ہے عالم یہ میرے اس دلِ ناشاد کا

جس جا ترا ہے اے بتِ بے نوشِ نقشِ پا عاشق کی خاک سے ہے ہم آغوشِ نقشِ پا
 یوں چھپ گئی لحد میں مری مشتِ استخوان ہو جائے جیسے گرد میں روپوشِ نقشِ پا
 آتا ہے وہاں سے پھر کے نہ جاتا ہے جس جگہ جیوں بوئے گل ہے خانہ فراموشِ نقشِ پا
 ممنونِ بیدارِ تنِ عریاں نہیں میرا رکھے نہ جیسے خواہشِ پاپوشِ نقشِ پا

تبصر

نام کتاب : پہچان

مصنف : صفرا ممدی

ناشر : ادب پبلی کیشنز، دہلی

صفحات : ۸۴، قیمت ۷۵ روپے

پہچان میں شامل پندرہ مختصر افسانوں میں زندگی کے مختلف پہلوؤں اور انسانی فطرت کے ہر آن بدلتے ہوئے رنگ کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ان میں کہیں محبت کے جذبات و احساسات کی تشریح و تعبیر ہے، کہیں نفسیاتی گریہوں کو کھولنے کی کوشش تو کہیں منافرت، مفاد پرستی اور اس سے جنم لینے والی غلط فہمیوں کے ہاتھوں ٹوٹتے ہوئے انسانی رشتوں کو سنبھالا دینے کی خواہش کا اظہار۔ اور یہ سب صفرا ممدی نے اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے جو ہمیں ہر کہانی کے اختتام پر یہ احساس دلاتا ہے کہ ان کے واقعات و کردار ہمارے ارد گرد ہی بکھرے ہوئے ہیں اور ہم ان سے پوری طرح مانوس ہیں۔ شاید انیسیت کا یہی عنصر ان کے بیان کو تاثیر و توانائی بخشتا ہے۔ ان افسانوں کی دنیا حاصل کی خوشی اور لا حاصلی کے رنج، محرومی میں آسودگی کی سرشاری، آسودگی میں تہی دستی کے احساس کی چھین، منزل تک پہنچنے کی آرزو اور گم کردہ راہ ہو جانے کے اندیشے اور خواب اور ٹھکست خواب سے عبارت ہے۔

ایک اور موضوع جسے صفرا ممدی نے بڑے سلیقے سے برتا ہے وہ ہے فرقے اور مذہب کے نام پر انسانیت کی تقسیم اور انسانی اقدار کی پامالی جس کی مثال دو

افسانے ”بھروسا“ اور ”دیوالی“ ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو صحیح معنوں میں یہ المیہ ہے رخصت ہوتی ہوئی اس بیسویں صدی کا جس نے ہمیں شہری توسیع اور بے پایاں مادی آسائش و خوشحالی کے عنوان سے نفرت و منافقت کا تحفہ دیا ہے۔ اس منافقت کی زہرناکی ایک ہی آنچل کے سائے میں جوان ہوتے ہوئے احمد اور اشیش کے ذہنوں سے مامتا کی شفقت کے لمس کو دھندلا دیتی ہے اور وہاں دھرم کر تو یہ کا جذبہ ڈیرہ جمالیتا ہے۔ یہی منافقت جب سیاست سے بغل گیر ہوتی ہے تو مذہب کے خود ساختہ محافظ مندر و مسجد کے جھگڑے سے بے نیاز، شہر کی کثافت سے اکتائے اپنے ہم عمروں کے ساتھ دیوالی منانے کی آرزو لیے گاؤں جاتے ہوئے چودہ سالہ مجید کو راستے ہی میں ہمیشہ کی نیند سلا دیتے ہیں۔

مصلحت پسندانہ مذہب پرستی اور فرقہ واریت کے خطرات سے مصنفہ کی آگاہی، مٹی ہوئی اقدار کی بحالی کے جذبے کی سچائی اور فرقہ واریت کی نذر ہونے والوں کے تئیں ان کی ہمدردی انسانیت میں ہمارے یقین کو مستحکم کرتی ہے، اور فرقہ وارانہ منافرت کو شہ دینے والی طاقتوں سے بچہ کش ہونے کا حوصلہ بھی عطا کرتی ہے۔

سہیل احمد فاروقی

نام کتاب : شجر گلنار

مصنف : ساتو کوکی زاکی

مترجم : آصف فرخی

نشر : نگارشات، میاں چیمبرز، ۳۔ ٹپل روڈ، لاہور

صفحات : ۲۲۲ قیمت : ۹۰ روپے

شجر گلنار جاپانی ادیب ساتو کوکی زاکی کے چار طویل افسانوں پر مشتمل ہے جنہیں آصف فرخی نے اردو کے قالب میں ڈھالا ہے۔ آصف فرخی نے دنیا کی بعض دیگر اہم زبانوں کے ادب پاروں کو بھی اردو کے قارئین سے کامیابی کے

ساتھ متعارف کرایا ہے۔ ہرچند کہ ان افسانوں کو پڑھتے ہوئے ذہن کو ان کی فضا اور کردار و واقعات سے ایک طرح کی بیگانگی کا احساس ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ جن واقعات کو بالواسطہ موضوع بنایا گیا ہے ان کے بعد آنے والی نسلوں کی زندگیوں میں کس طرح کی الجھنیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوئیں اور وہ کن ذہنی اذیتوں سے گزر رہی ہیں۔ خصوصاً جن افراد کا بچپن آلام، ہر اور سیاسی اہتری کی نذر ہوا وہ اب حق و باطل کی بحث میں الجھے بغیر بقول مترجم اپنے وقت کا حساب مانگتے ہیں۔ اور یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ روئے زمین کا جو خطہ جتنے شدید انقلابات سے گزرے گا وہاں پیدا ہونے والی اور پلنے والی نسلوں کی نفسیاتی الجھنیں بھی اتنی ہی پر پیچ اور تہ دار ہوں گی۔ اس پیچیدگی نے جاپانی ادب میں خاص طور پر دروں بینی کی روایت کو فروغ دیا ہے جہاں فن کار خارجی حقائق کے حوالے سے باطن کے اسرار سے پردہ اٹھاتا ہے۔

یہ چاروں افسانے (ننگے پاؤں، شجر گلنار، مبی ہوالو، ققنس کا درخت) اس نسل کے ذہنی و روحانی کرب کے عکاس ہیں جو تاریخ کے جبر کے زائیدہ حالات کی بنا پر اپنے ماضی سے نا آشنا اور اسی لیے اپنے موجودہ ماحول سے دل برداشتہ ہے۔ ماضی سے کٹ کر بے نشان و بے شناخت ہو جانے کے صدمے نے اس کے حال کی ساری رونقوں کو معدوم کر دیا ہے۔ اس طرح ذہنی اور تصوراتی سطح پر اپنی اصل کی طرف مراجعت اور اسے ڈھونڈھ نکلنے کی خواہش ان افسانوں کا محور ہے۔

ادب اور آرٹ میں مقامیت پسندی یا لکی پن (Nativism) کے رجحان کے اظہار کو ماضی کی بازیافت کے جذبے نے بہت تقویت دی ہے اور روشن مثالیں مجری ادب، فلسطین کی انتفاضہ تحریک سے وابستہ ادیبوں کی تحریروں، سیاہ فام ادب اور ”پاشی انڈین“ کی واپسی میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ وسط ایشیائی جمہوریتوں کا وجود بھی شناخت جوئی کا نتیجہ ہے۔ شجر گلنار اسی رجحان کے بھرپور اظہار کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

نام کتب : بھوپال ادب کے آئینے میں

مصنف : ڈاکٹر محمد نعمان خاں

ملنے کا پتہ : ۵۶ ندیم روڈ، ابراہیم پورہ، بھوپال

مکتبہ جامعہ لیٹنڈ، اردو بازار، دہلی

صفحات : ۱۵۱ قیمت : ۵۵ روپے

بھوپال اور علم و ادب نوازی لازم و ملزوم رہے ہیں۔ ہو سکتا ہے بعض لوگوں کی نظروں میں بھوپال کی حیثیت ملک کے دیگر شہروں سے زیادہ نہ ہو لیکن ہم پروردگانِ اردو کے سامنے بھوپال کا نام جب کوئی لیتا ہے تو گویا ذہن کے پردے پر مشاہیر کی ایک کھکشاں جگمگانے لگتی ہے جنہوں نے بھوپال کے علمی ایوانوں کو منور کیا اور فرمانروایانِ بھوپال کی مہمان نوازی و فیاضی کی داد دی۔ یہ روایت مختلف بدلی ہوئی شکلوں میں آج بھی جاری ہے اور سنا ہے دہلی کی دانش گاہوں سے وابستہ مہمانوں کی ضیافت بھوپال اور سروجن میں بیروں سے ہوتی ہے اور وہ بھی علی گڑھ کی زبان میں سرسید ڈے ڈنر کی طرح ”ان لیٹنڈ“

دیگر تصانیف کے علاوہ، بھوپال کی ادبی و تہذیبی سرگرمیوں کے مختلف پہلوؤں پر گزشتہ اٹھارہ برسوں میں ڈاکٹر محمد نعمان کے متعدد مضامین موقر اخبارات و رسائل کی زینت بن چکے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب انہی میں سے دس منتخب مضامین کا مجموعہ ہے۔

پہلے مضمون ”بھوپال۔ ایک تصویر دو رخ“ میں بھوپال کی قدیم تاریخ کے ضمن میں گوتم بدھ کے زمانے سے قبل اور موریہ عہد میں اس کی سیاسی حدود پر مار خاندان کے راجہ بھوج اور اس کے جانشینوں کی علم دوستی کے مظاہر کے مختصر ذکر کے بعد سردار دوست محمد خاں کے ہاتھوں ریاست بھوپال کی بنیاد پڑنے سے لے کر قاضی محمد صالح، نواب جہانگیر محمد خاں دولہ کی اہلیہ نواب سکندر جہاں بیگم اور نواب

شاہ جہاں بیگم تاجور و شیریں اور نواب صدیق حسن خاں جیسی شخصیات کی شعری، علمی و ادبی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

بھوپال کے پہلے صاحب دیوان فرمانروا نواب جمالنگر محمد خاں، تذکرہ فرح بخش اور عمدۃ الاخبار کے جائزے سے اس مجموعہ مضامین کی وقعت خاصی بڑھ گئی ہے۔ دیگر قابل توجہ عنوانات ”بھوپال کا ایک اہم اور نادر تذکرہ“ اور ”دیوان غالب کی ایک نادر شرح“ ہیں جن میں بالترتیب میاں گیر محمد خاں نمود کے تذکرے، شہستان عالم گیری اور ساجدی کی تصنیف مطالب الغالب کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ مصنف نے ان مضامین کے انتخاب میں وقت نظر کا ثبوت دیا ہے۔

ماضی قریب میں بھوپال کی علمی و ادبی خدمات کا جائزہ جن مصنفوں اور ادیبوں نے لیا ہے اس کا تفصیلی ذکر دیا جے میں آگیا ہے۔
سہیل احمد فاروقی

نام کتاب : راستے کی تلاش

مصنف : عتیق الرحمن سنہلی

ناشر : الفرقان بک ڈپو، نظیر آباد، لکھنؤ

صفحات : ۲۳ قیمت : ۳۵ روپے

عتیق الرحمن سنہلی ایک عرصے تک الفرقان اور ندائے ملت جیسے موقر رسائل کی ادارت سے وابستہ رہے ہیں اور علمی و صحافتی حلقوں میں وہ محتاج تعارف نہیں۔ راستے کی تلاش مسلم مسائل پر شائع ہونے والے ان کے ادارتی مضامین کا انتخاب ہے۔ یہ مضامین تین زمروں میں تقسیم کئے گئے ہیں۔ ہندوستان اور ہندوستانی مسلمان، عالم اسلام، اور چند یادگار شخصیتیں جن میں اول الذکر زمرہ اکیس مضامین پر مشتمل ہے اور اس میں ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے ممکنہ حل پر مدلل بحث کی گئی ہے۔ مسلمانوں کو درپیش مسائل

کے ضمن میں مصنف نے فرقہ واریت کی نئی مشکلوں، فسادات کا تسلسل، سیکولرزم اور اس کی عملی تعبیر اور مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لئے مجلس مشاورت کے وجود کی اہمیت جیسے موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس سے ان کا منشا یہ ہے کہ مسائل کی صحیح نوعیت سے مسلمانوں کو نہ صرف آگاہ کیا جائے بلکہ ان کے اسباب پر روشنی ڈال کر ان مسائل کے تین مسلمانوں کی ذمہ داری کا انھیں احساس بھی دلایا جائے۔

ہندوستانی سیکولرزم کی عملی صورت اور مسلمانوں پر اس کا اثر کے عنوان سے عتیق الرحمن صاحب نے بجا طور پر یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ اس ملک میں ایک ایسا جمہوریت پسند طبقہ موجود ہے جس کی نظر میں سیکولرزم کا مفہوم یہ ہے کہ اقلیتیں اپنی تمام شناختوں سے دست بردار ہو کر اکثریت کی شناخت اپنائیں۔

مصنف نے اپنے نچے تلے اسلوب میں مسلمانوں کی خامیوں کا بھی جائزہ لیا ہے اور اس قوم کو کمزور کرنے والے عوامل کی نشاندہی اس انداز سے کی ہے کہ ذہن اس کی طرف متوجہ ہو۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

جو قوم تعمیری کاموں کی عادت سے دور ہو چکی ہو، تعمیری کاموں کی مشغولیت کا نسخہ اسے کیسے پلایا جائے۔ سوال بہت معقول اور بر محل ہے، لیکن ایک معقول جواب کی گنجائش بھی نظر آتی ہے، اور وہ یہ کہ اگر ہم تعمیری جدوجہد کے لیے پہلے نمبر پر کوئی ایسا مسئلہ منتخب کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں جس کی اجتماعی اہمیت صرف من حیث المجموع نہ ہو بلکہ وہ گویا ہر فرد کا ذاتی مسئلہ ہو تو تعمیری سرگرمیوں سے ساری بے گانگی کے باوجود اس مسئلہ پر جدوجہد میں قوم کے ایک بڑے حصے کو لگایا جانا عین ممکن ہے۔

سہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

سید حسین نصر	ڈاکٹر نذیر احمد	پروفیسر اسلم فرخی
فیروز کرجی	صدیق الرحمن قدوائی	اعجاز راہی
پروفیسر سریش چندر شکلا	سابق صدر شعبہ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
جناب معین الدین	سابق استاد شعبہ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر شریف حسین قاسمی	صدر شعبہ فارسی، دلی یونیورسٹی	
جناب مسعود الحق	سابق استاد شعبہ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر نذیر الدین مینائی	سابق صدر شعبہ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
ڈاکٹر سید جمال الدین	شعبہ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر محمد ذاکر	شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
ڈاکٹر نور الاسلام صدیقی	شعبہ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
ہسیل احمد فاروقی		

اگلے شمارے میں - خصوصی اشاعت

جولائی - اگست - ستمبر ۱۹۹۵ء

مولانا سلیمان ندوی	رشید احمد صدیقی	محمد حسن عکری
قرۃ العین حیدر	بیگم انیس قدوائی	پروفیسر محمد مجیب
شمس الرحمن عسکری	پروفیسر نثار احمد فاروقی	مسودا حق
پروفیسر منظر اعظمی	پروفیسر اختر الواسع	پروفیسر انیس الرحمن
پروفیسر نذیر الدین مینائی	پروفیسر مسرور علی اختر راشدی	

ماہنامہ

جامعہ

کے

چند خاص شمارے

بیش روپے	قیمت:	جشن زریں نمبر
دس روپے	قیمت:	ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی یاد میں (خصوصی نمبر)
دس روپے	قیمت:	اسلم جیرا چوری نمبر
پینتیس روپے	قیمت:	پروفیسر محمد مجیب نمبر
تیس روپے	قیمت:	پریم چند نمبر
تیس روپے	قیمت:	نہرو نمبر
بیش روپے	قیمت:	مولانا آزاد کی یاد میں

یہ خصوصی شمارے بہت محدود تعداد میں دستیاب ہیں۔

اس باب فوق فوقی توجہ فرمائیں۔ محصول ڈاک قیمت

کے علاوہ ہوگا۔

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

معاون
جبین انجم

مجلس مشاوت

پروفیسر بشیر الدین احمد (صدر)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر سید مقبول احمد

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مجیب رضوی

پروفیسر مشیر الحسن

جناب عبداللطیف اعظمی

شمارہ نمبر ۶-۸-۹

جولائی - اگست - ستمبر ۱۹۹۵ء

جلد نمبر ۹۲

اس شمارے کی قیمت ۴۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے

” (خیر مالک سے) ۳۰ ڈالر

خوشنویس: ایس۔ ایم۔ منظر

رسالہ جامعہ

ڈاکٹر حسین فاضل ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: برٹن آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس دریا گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

۵

اداریہ
حصہ اول: جامعہ ملیہ اسلامیہ
[تاریخ، شخصیات، نصب العین]

○

۷	شمس الرحمن عثمی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
۳۷	مسعود حسین	ذاکریاں: چند باتیں
۴۸	شمس الرحمن عثمی	مجیب صاحب
۶۲	بیگم انیس قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین
۶۶	بیگم انیس قدوائی	شفیق الرحمن قدوائی
۷۸	صدیق الرحمن قدوائی	اردو میں دانشوری کی روایت (جامعہ کا ایک دور)
۸۵	زبیر احمد فاروقی	ہندوستان میں علوم اسلامی کا ارتقا (جامعہ کے حوالے سے)
۱۰۲	عابد اللہ غازی	علی تحریک اور جامعہ ملیہ اسلامیہ
۱۱۶	ظفر احمد نظامی	گاندھی جی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ
۱۳۶	محمد اسحق	رسالہ جامعہ کی علمی خدمات

○

۱۵۴	قرۃ العین حیدر	حصہ دوم: بنائے تازہ جائے شہرے۔ مایا بازار
۱۹۰	شکوہ محسن مرزا	لوگنگ تھر و گلاس
۱۹۶	مسعود الحق	جدید ہندوستانی مصوری
۲۰۹	مسرور علی اختر ہاشمی	برطانوی ہندوستان میں تعلیم کا ارتقا
۲۲۷	ڈام موریس / ترجمہ: شکوہ محسن مرزا	شخصیت: اسپنڈر کی یاد میں

- مسائل: ۱۔ مغربی ثقافت کی جڑیں
۲۔ ہماری تعلیم اور تخلیقی اظہار
(ایک مذاکرہ)
- ۳۲ سید حسین نصر / ترجمہ: نذیر الدین مینائی
۵۳ ڈی. ایچ. لادنس / انتظار حسین
جمید احمد خاں / ڈاکٹر نذیر احمد
ڈاکٹر محمد اقبال / سجاد باقر رضوی
- ۶۵ ایڑا پاؤنڈ / ترجمہ: اعجاز احمد
۷۴ وائٹ ہیڈ / ترجمہ: سجاد باقر رضوی
- منظر نامہ: مرنے والوں کی جبین روشن ہے اس ظلمات میں
- ۸۱ سہیل احمد فاروقی
۸۷ عبدال بسم اللہ
۹۱ محمد اسد الدین
۹۶ انیس الرحمن
- شکستی جڑ پادھیائے
ہری شکر پر سائی
آتش لورنا دیوی
اسٹیفن اسپنڈر
- جامعہ آرکائیوز سے (خطوط)
- ۹۰ مولانا محمد علی بنام ای جیپلر
سر اس مسعود بنام محمد علی
غشی پریم چند بنام محمد علی
کتابیں: جنگ اور امن
ہندوستانی جمالیات
مولانا ابوالکلام آزاد
فکر و نظر کی چند جہتیں
فسادات کے بعد
طرازِ دوام
علیم صاحب
- ترجمہ: نذیر الدین مینائی
ترجمہ: نذیر الدین مینائی
ترجمہ: نذیر الدین مینائی
لیو طالسٹائی / ترجمہ: شاد جمید / مبصر: بشیم حنفی
شکیل الرحمن / مبصر: بشیم حنفی
ضیاء الحسن فاروقی / مبصر: بشیم حنفی
- ترجمہ: زبیر رضوی / سہیل احمد فاروقی
اختر سعید خاں / مبصر: خالد محمود
ترجمہ: محمد سالم قدوائی / مبصر: سہیل احمد فاروقی
ترجمہ: محمود اکرم / مبصر: سہیل احمد فاروقی
- A Tale of Four
Darvishes

اداریہ

اکتوبر ۱۹۹۵ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ اپنی زندگی کے پچھتر برس پڑے کر لے گی۔ اس سلسلے میں علمی، ادبی، ثقافتی سرگرمیوں اور تقریبات کا ایک تفصیلی منصوبہ تیار کیا گیا ہے۔ رسالہ جامعہ کی یہ اشاعت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

عمر برق خرام بھی، لیکن پچھتر برس کسی قوم یا ادارے یا فرد کی زندگی میں کم نہیں ہوتے۔ اس زندگی کا مفہوم متعین ہوتا ہے اس کے مقاصد اور ان مقاصد کی کامیابی و ناکامی کے واسطے سے۔ جامعہ کا قیام ایک بہت بڑی تاریخی ضرورت کی تکمیل کے لیے وجود میں آیا تھا۔ اور جامعہ نے اپنا سفر تاریخ، تہذیب اور روایت کے ایک مخصوص تصور، کچھ مخصوص مقاصد، کچھ معینہ اُمیدوں اور امکانات کے ساتھ شروع کیا تھا۔ جامعہ کی اس پچھتر سالہ زندگی میں، ہماری اجتماعی اور قومی زندگی کی طرح، اچھے بُرے کئی موڑ آئے۔ ہم اس کے ماضی پر نظر کریں تو مقاصد، روایات اور شخصیات کا ایک بے مثل منظر سامنے آتا ہے۔ یہ قصہ دلچسپ بھی ہے اور طولانی بھی۔ ہم میں سے کچھ لوگ آج بھی اسی کے سائے میں سانس لیتے ہیں اور اسی کے حوالے سے اپنا نام و نشان پہچانتے ہیں۔ بے شک، حال کی تعبیر و تشکیل اور مستقبل کی تلاش کے عمل میں بھی ہاتھ سے ماضی کا سراپا جھوٹ جانا ایک طرح کی کم نصیبی ہے کہ ماضی صرف تاریخ نہیں ہوتا۔ تاریخ ایک زندہ اور متحرک روایت کے طور پر نئے زمانوں کی تعمیر میں بھی اپنا رول ادا کرتی رہتی ہے۔ مگر آج — ہماری اجتماعی زندگی، ہمارا تعلیمی نظام، ہماری دنیا، ہمارا عہد جن مسائل میں گھرے ہوئے ہیں، ان سے سوالوں کا ایک نیا سلسلہ بھی ابھرتا ہے، ایسا سلسلہ جس کا تعلق صرف ہمارے حال اور مستقبل سے ہے۔ ان سوالوں کی طرف

ہمارا رویہ اگر لاپرواہی اور بے احتیاطی کا رہا تو اس کا اثر ہماری موجودہ اور آئندہ صورتِ حال کے علاوہ ہماری اجتماعی شخصیت اور اس شناس نامے پر بھی پڑے گا جن کے ماضی ماضی کے بغیر خام اور ناتمام رہ جاتے ہیں۔ لہذا ضرورت اس بات کی ہے کہ آگے بڑھنے کے جوش و طلب میں ہم مڑ کر پیچھے دیکھنے کی ضرورت سے غافل نہ ہو جائیں۔

مگر ماضی کے احساس نے ہمارے زمانے میں ایک خطرناک صورت بھی اختیار کر لی ہے، ایک زندہ اور مثبت قدر کی جگہ، بعض جماعتوں اور گروہوں نے ماضی کو اپنے سر کا آسیب بنالیا ہے اور اس کے تحفظ کے نام پر حال اور مستقبل کی طرف سے آنکھیں پھیر لی ہیں۔ ہمارے انکار و اقدار کا ہر نظام، ہماری معاشرت، تعلیم، تہذیب، سب پر اس رویے کا بہت خراب اثر پڑا ہے۔ زندگی اور ہستی کی حقیقتیں پیچیدہ ہو جائیں تو بندھے ٹکے جواہروں کی مدد سے انھیں سلجھایا نہیں جاسکتا۔ ایسی صورت میں ایک ہمہ گیر انسانی شعور اور وزن کی ضرورت ہوتی ہے جو اس تاثر پیچیدگی کا احاطہ کر سکے۔ ہم سے اس زمانے کا تقاضا یہی ہے۔ اس اشارے کے کئی مضامین، جائزے اور مباحثے اس سیاق میں ایک خاص مضمونیت کے حامل دکھائی دیں گے۔ یہ شمارہ ایک طرف تو جامعہ کے گذشتہ زمانوں کا کچھ حال سناتا ہے، دوسری طرف موجودہ اور آئندہ کے سوال پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔



بعض مضامین ہمیں جناب خالد کمال فاروقی (آرکائیوسٹ)، ڈاکٹر ذاکر حسین لاہوری، جناب تمیز حسین خاں (ریسرچ اسکالر، شعبہ اُردو) اور جناب سلطوت رسول کی نگاہ و دو کے نتیجے میں دستیاب ہوئے۔ ہم ان اصحاب کے شکر گزار ہیں۔

شمیم حنفی

حصہ اول

جامعہ ملیہ اسلامیہ

شمس الرحمن عظمیٰ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام

۲۶ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو جمعہ کے دن علی گڑھ کالج کے طلبہ اور اساتذہ اس کی مسجد میں جمع ہوئے۔ مولانا محمد علی نے دلوں کو گرماتے والی تقریر کی۔ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ سخت بیمار تھے مگر اس جلسے میں شرکت کے لیے تشریف لائے۔ اُن کا خطبہ تاسیس اُن کے شاگرد مولانا شبیر احمد عثمانی نے پڑھ کر سنایا اور اس طرح جامعہ ملیہ اسلامیہ کی رسم افتتاح کے ذریعے دیوبند اور علی گڑھ کا سنگم ہو گیا۔ یہ اس بات کا اعلان تھا کہ ایک طرف تو مسلمان اپنی صدیوں کی ذہنی اور روحانی میراث سے کنارہ کش نہ ہوں گے اور دوسری طرف نئی نسل میں یہ قابلیت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ تہذیب و تمدن کے اُس خزانے میں جو اُسے بزرگوں سے ملا ہے وہ خود اپنی جدِ جہد سے اضافہ کر سکے۔ حضرت شیخ الہند اپنے افتتاحی خطبہ صدارت میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارشاد فرما ہیں :

”اے فوہنالاں وطن! جب میں نے یہ دیکھا کہ میرے اس درد کے غم خوار جس سے میری ہڈیاں پگھلی جا رہی ہیں۔ مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے چند

مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے ہندوستان کے دتاریخی مقاموں (دیوبند اور علی گڑھ) کا رشتہ جوڑا۔ کچھ بعید نہیں کہ بہت سے نیک نیت بزرگ میرے اس سفر پر نکتہ چینی کریں اور مجھ کو میرے مرحوم بزرگوں کے مسلک سے منحرف بتلائیں۔ لیکن اہل نظر سمجھتے ہیں کہ جس قدر میں بظاہر علی گڑھ کی طرف آیا ہوں اُس سے کہیں زیادہ علی گڑھ میری طرف آیا ہے۔

علی گڑھ کے منتظیلین نے جب یہ دیکھا کہ ان کا اقتدار خطرے میں ہے اور بوشیلے طلبہ اور اساتذہ سے اپنی بات منوانا تو درکنار، اُن کے سامنے اس کا اظہار کرنا بھی مشکل ہے تو انھوں نے حکام سے مشورے کیے، علی گڑھ کالج کے کارپردازوں کے ہمنوا اپنے سرکاری اور غیر سرکاری فرائض سے چھٹیاں لے کر علی گڑھ کو پہنچانے کے لیے نکل کھڑے ہوئے۔ طلبہ سے بات نہ منوائے تو اُن کے والدین کو سمجھایا کہ تمھارے لڑکے کی جان خطرے میں ہے اُسے جا کر لے آؤ۔ حکومت سے کہا لڑکے باغی ہو گئے ہیں، پولیس اور فوج بھیجیے تاکہ اُن پر قابو حاصل کیا جائے۔ طلبہ سے علیحدہ علیحدہ چھپ کر ملے اور انھیں ولایت کے وظیفوں کو لالچ دے کر اور نوکری کے سبز باغ دکھا کر ورغلانے کی کوشش کی۔ غرض ہر طرح علی گڑھ سے طلبہ کو منتشر کرنے کی تدابیر کرتے رہے۔ لیکن پھر بھی چند سولڑے رہ گئے۔ ڈانٹنگ ہال سے کھانا بند کر دیا گیا تو طلبہ نے اپنے لیے کھانے کا انتظام خود کر لیا۔ ملک کے بڑے بڑے رہنما اولڈ پوائنٹ کی عمارت میں مقیم تھے۔ وہ اور طلبہ سب وہاں جمع ہوتے اور آئندہ کے لیے پروگرام بناتے۔ مختلف تجویزیں تھیں۔ کوئی کہتا۔ اس کالج کو چھوڑ کر دوسرا ادارہ بنایا جائے۔ کچھ کی رائے تھی کہ قوم ہمارے ساتھ ہے طلبہ ساتھ دینے کو تیار ہیں۔ علی گڑھ کالج ہی کو جامعہ اسلامیہ کی شکل دے دینی چاہیے اور کالج کی چار دیواری سے اُس وقت تک نہ نکلا جائے جب تک کہ جبراً نہ نکالے جائیں۔

کالج کے کارپردازوں کی جب تمام کوششیں اکارت گئیں تو انھوں نے اپنے

گرتے ہوئے اقتدار کو پولیس کی مداخلت کے ذریعے سنبھالنے کی کوشش کی۔ ایک دن صبح سویرے کالج کے چاروں طرف پولیس نے گھیر ڈال دیا۔ پولیس کا ایک افسر مولانا محمد علی کے نام حکم لے کر پہنچا کہ طلبہ کو ساتھ لے کر علی گڑھ کالج کی عمارتوں سے نکل جائیے۔ طلبہ کا یہ قافلہ جب کالج سے نکلا ہے جسے وہ اپنے گھر سے زیادہ عزیز رکھتا تھا تو دیکھنے والوں کے دل ہل گئے۔ ادھر ادھر فوج کے سپاہی سیگن لیے ہوئے بیچ میں طالب علموں کی قطار سامنے ایک نوجوان ہر الجھٹا لیے جس پر کلمہ طیبہ لکھا تھا اور ساتھ میں مولانا محمد علی اور دوسرے اکابر۔ نواب محمد اسماعیل خاں نے کہیں سے خیموں کا انتظام کیا تھا۔ قافلہ جا کر ان خیموں میں اُترا۔ صبح سے دوپہر ہو گئی تھی۔ کھانے پکانے کی کسے سُدھ تھی اور کسے موقع تھا۔ ابھی اپنی چھاؤنی میں پہنچے بھی نہ تھے کہ شہر کے لوگ دیگوں میں پکا ہوا کھانا ٹھیلوں پر لادے، پولیس کے گھیرے سے بچتے بچاتے پہنچ گئے۔ شام کو بھی کھانا شہر سے آیا۔ رہنے بہنے کی خاصی تکلیف تھی۔ فوج کے سے انتظامات تھے۔ پر فوج کا ساز و سامان نہ تھا۔ جن لوگوں نے یہ تکلیف جھیلی تھی وہ کہتے تھے کہ ایسا لطف کا زمانہ پھر عمر نصیب نہ ہوا۔

مولانا محمد علی کے علاوہ دو استاد اور تھے۔ مولانا رشید احمد اور حسن محمد حیات جو اپنے فیشن کی وجہ سے لارڈ کہلاتے تھے۔ مولانا رشید احمد عربی اور فارسی سب جماعتوں کو پڑھانے لگے۔ نومبر کے آخر میں مولانا خواجہ عبدالحی اور مولوی سید محمد شرف الدین آگئے۔ خواجہ صاحب تفسیر پڑھاتے اور مولوی شرف الدین اردو۔ جنوری ۱۹۲۱ء کا مہینہ جامعہ کے لیے مبارک تھا۔ لڑکوں کی تعداد بھی بڑھی اور استادوں کی بھی۔ مولانا اسلم جیل چوہری، عبدالمجید خواجہ، ڈاکٹر محمد علی شاہ، کے سستانم، کرپانڈھی، ڈاکٹر محمد عالم، مولانا محمد سورتی اور ڈاکٹر لطیف سعید بھی جامعہ کے اسٹاف میں شامل ہو گئے۔ اونچے درجے کے طلبہ میں سے سید نور اللہ اور ذاکر حسین بھی ابتدائی درجوں کو پڑھانے لگے۔ اور اس طرح ہندوستان کے مسلمانوں کی آزاد تعلیمی درس گاہ نے آزاد فضا میں کام کرنا شروع کر دیا۔

جامعہ کے پہلے پانچ سال

جامعہ نے ایک سیاسی تحریک کی گود میں آنکھ کھولی تھی، اس لیے اس کی پرورش اور نگہبانی کا کام ابتداء میں سیاسی رہنماؤں کو انجام دینا پڑا۔ ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کے جلسہ افتتاح میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے لیے جو ناؤنڈیشن کمیٹی (مجلس تاسیس) بنائی گئی، اس میں صوبائی خلافت کمیٹیوں کے نمائندے شامل تھے۔ ان اراکین میں اپنے زمانے کی تقریباً سب ہی ممتاز ہستیاں شامل تھیں۔ ان میں بہت سے لوگ ایسے تھے جو بعد میں ہندوستان کے آسان پرچاند اور سورج بن کر چمکے۔ عہدیداران کے علاوہ مجلس تاسیس میں مختلف شہروں کے نمائندے تھے۔ دہلی سے ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور مفتی کفایت اللہ، یوپی سے مولانا عبدالباری فرنگی نعلی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا حسین احمد مدنی، جودھری خلیق الرحاں، نواب محمد سمیع خاں اور تصدق احمد شیردانی پنجاب کے نمائندے تھے۔ ڈاکٹر محمد اقبال، مولانا شمس اللہ امرت سری اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو، بنگال اور بہار کے نمائندوں میں شامل تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر سید محمود سندھ، بمبئی اور حیدرآباد کے نمائندے تھے۔ سیٹھ عبداللہ ہارون کراچی والے، عباس طیب جی، سیٹھ میان محمد حاجی جان چھوٹائی اور مولوی عبدالحق، جن کو بعد میں قوم نے بابائے اردو کے خطاب سے نوازا۔

۲۲ نومبر ۱۹۲۰ء کو مجلس تاسیس کے جلسے میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے عہدیداروں کا انتخاب عمل میں آیا۔ حکیم اجل خاں اتفاق رائے سے امیر جامعہ (چانسلر) بنائے گئے۔ شاعر مشرق ڈاکٹر محمد اقبال سے درخواست کی گئی کہ وہ شیخ الجامعہ (وائس چانسلر) کا عہدہ قبول کریں۔ انھوں نے یہ اعزاز قبول کرنے سے معذرت کی اور مولانا محمد علی پہلے شیخ الجامعہ مقرر ہوئے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری سے آنریری سکریٹری (معمد) کے فرائض انجام دینے کے لیے کہا گیا۔ انھوں نے

مایا کہ اس عہدے پر تقاضی حضرات میں سے کسی کو مقرر کرنا چاہیے تاکہ کام میں ہوتے رہے۔ اس لیے محمد کے عہدے کے لیے حاجی موسیٰ خاں کا انتخاب عمل میں آیا اور مولوی انوار الہدیٰ اور قصدق احمد خاں شیروانی کو نائب معتمد یا جوائنٹ سیکریٹری نایا گیا۔ کچھ دن کے بعد آخر الذکر محمد کی حیثیت سے کام کرنے لگے۔ یہ انتظام جامعہ سے دہلی منتقل ہونے تک جاری رہا۔

جامعہ کے مالی اور دستوری مسائل

جامعہ کے قیام کے دو سال تک سیاسی ہنگاموں اور منہ ہی جو شس و روش کا زور رہا۔ اس لیے سیاست اور خلافت کمیٹی سے اس کا عظیمہ رہنما ممکن تھا۔ خلافت کمیٹی ہی جامعہ کے تمام اخراجات کا بار اٹھاتی تھی۔ وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے لیے دس ہزار روپے ماہانہ کی امداد دیتی تھی۔ جامعہ کا میزانیہ (بجٹ) ۲۷۔ منظوری کے لیے خلافت کمیٹی کے پاس گیا تھا۔ اس کے کارپردازوں اور اساتذہ دیکھنے نہ تھا کہ جامعہ خلافت کمیٹی کے تابع اور ماتحت ہو۔ اس لیے انھوں نے خلافت کمیٹی سے نومبر ۱۹۲۰ء میں یہ تجویز پاس کرائی کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ ایک آزاد ادارہ ہے اور وہ کسی دوسری جماعت کے سامنے جواب دہ نہیں ہے۔ جامعہ والے جانتے تھے کہ جب تک اس کا اپنا ایک فنڈ نہ ہوگا، اسے صحیح معنوں میں خالص تعلیمی ادارہ نہیں بنایا جاسکتا۔ ۱۹۲۲ء کے آخر میں ڈاکٹر انصاری کی تحریک پر جامعہ کے لیے فنڈ جمع کرنے کی ہم شروع ہو گئی۔ یہ توپہ نہیں کہ اس فنڈ میں کتنی رقم جمع ہو سکی۔ مگر یہ اسی ناکارہ تھی کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے ۱۹۲۳ء کے شروع ہی سے خلافت کمیٹی کے رات سے آزادی حاصل کرنا شروع کر دی تھی۔ مگر آزادی حاصل کرنے کا یہ عمل لاگڑھ سے دہلی منتقل ہونے کے بعد ہی تکمیل پا سکا۔

کئی سال تک جامعہ کا کوئی آئین یا دستور نہ بن سکا۔ اس کے چلانے کی نئی داری تھی جامعہ کی فاؤنڈیشن کمیٹی پر اور اس کی مقرر کردہ مجالس انتظامی اور

تعلیمی پر۔ یہ انتظام جامعہ کے دہلی منتقل ہونے کے بعد بھی کئی سال تک جاری رہا۔ مجلس انتظامیہ کے اراکین میں عہدیداروں کے علاوہ ڈاکٹر مختار احمد انصاری، نواب محمد اسماعیل خاں، مولانا حسرت موہانی، مولانا سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر سیف الدین کپلو اور مولانا ابوالکلام آزاد جیسے ممتاز اور مقتدر رہنما شامل تھے۔ مجلس تعلیمی، جامعہ کے عہدیداروں، اسٹاف کے نمائندوں اور مجلس انتظامیہ کے چار نامزد ممبروں پر مشتمل تھی۔

ابتدائی دور کے معمار

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ابتدائی دور اُس کے قیام سے ۱۹۲۵ء تک رہتا ہے۔ جب اُسے علی گڑھ سے دہلی منتقل کر دیا گیا اور یہ طے پایا کہ ڈاکٹر ذاکر حسین کے ہندوستان واپس آنے پر انھیں شیخ الجامعہ بنا دیا جائے گا۔ اس زمانے میں حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور عبد المجید خواجہ اس کی دیکھ بھال کرتے رہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ خلافت کے خاتمے کے بعد حکیم اجمل خاں نے جامعہ کا چراغ گل نہ ہونے دیا۔ اپنے دامن میں پناہ دے کر انھوں نے اُسے زمانے کی تیز تند آندھیوں سے بچائے رکھا۔ اور اُس وقت تک اطمینان کا سانس نہ لیا جب تک کہ تحریک آزادی اور تحریک خلافت کی یہ امانت ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے ساتھیوں کے سپرد نہ کر دی کہ وہ اپنی روشن خیالی سیما نفسی اور ان تھک جروہید سے اس میں جان ڈال دیں۔

حکیم اجمل خاں

جامعہ کے پہلے امیر جامعہ حکیم اجمل خاں کے آباد اجداد بخارا (ترکستان) کے مشہور اور ممتاز صوفی خواجہ عبید اللہ احرار کی اولاد میں تھے۔ خواجہ صاحب کے پوتے خواجہ ہاشم اور خواجہ قائم باہر بادشاہ کے ہمراہ ہندوستان آئے۔ ان کی نسل میں

پیلے طبیب حکیم فاضل خاں تھے۔ جن کے بیٹے حکیم محمد واصل خاں اکبر آباد (اگرہ) سے دہلی چلے آئے اور غالباً اورنگ زیب کے آخری زمانے میں شاہی طبیب کے عہدے پر فائز ہو گئے۔ اُس وقت سے اس خاندان میں طب و حکمت کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ اور بہت سے نامور حکیم اور طبیب پیدا ہوئے جو محل و دربار کی سرپرستی میں فن طب کی خدمت کرتے رہے۔ ان طبیبوں میں حکیم شریف خاں نے بہت نام پیدا کیا۔ اُن کا گھرانہ شریف خانی خاندان کے نام سے مشہور ہوا۔ اجل خاں اسی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کی پیدائش ۱۸۶۲ء میں ہوئی اور انھوں نے حفظ قرآن، فارسی، عربی، منطق، فلسفہ، ادب، تفسیر، حدیث اور فقہ کی تعلیم سے اٹھارہ برس کی عمر میں فراغت حاصل کی۔ پھر اپنے والد حکیم محمود خاں، اپنے بڑے بھائی عبدالمجید خاں اور چچا زاد بھائی غلام رضا خاں کی نگرانی میں فن طب میں کمال حاصل کیا۔ ۱۸۹۲ء میں جب ۲۸ برس کے تھے رام پور کے دربار سے منسلک ہو گئے۔

رام پور کے قیام کے زمانے میں طبی خدمات کے ساتھ ساتھ اُن کے سپرد ریاست کے قدیم کتب خانے کی نگرانی کا کام بھی تھا۔ اس کتب خانے میں بے شمار قلمی نسخے تھے اور ان گنت قدیم مطبوعہ کتابیں۔ انھوں نے کتابوں کے اس قدیم ذخیرے کو کھنگال ڈالا۔ اس سے ان کے شوق کتب بینی کی زحمت حوصلہ افزائی کی بلکہ اس کو اتنا نکھار دیا جس کی تسکین کی خاطر حکیم اجل خاں رام پور کے کتب خانے اور پٹنہ کی खाजش لا بریری کے علاوہ برٹش میوزیم، لندن اور قسطنطنیہ کے مشہور کتب خانوں سے فائدہ اٹھانے کے راستے تلاش کرنے لگے۔ رام پور کے قیام سے انھیں ایک یہ اور فائدہ ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ہر سماجی اور تعلیمی تحریک کے رہنماؤں سے اُن کے قریبی تعلقات ہو گئے۔ اُن میں سے اکثر ریاست رام پور سے مالی امداد حاصل کرنے میں اُن کی مدد کے خواستگار رہتے تھے۔ ان کے یہ تعلقات بعد میں بہت کام آئے اور ان سے حکیم صاحب کی اجتماعی سرگرمیوں کو پھیلنے پھولنے میں بہت مدد ملی۔

اپنے والد اور بڑے بھائی کے انتقال کے بعد ۱۹۰۲ء میں حکیم اجل خاں امپور

سے دہلی آ گئے۔ ریاست سے اُن کے تعلقات برابر قائم رہے۔ مگر اب ہندوستان کی دوسری ریاستیں بھی ان کی طبی خدمات سے فائدہ اٹھانے لگیں۔ والیان ریاست اور دوسرے صاحب ثروت حضرات سے اتنا کمالیتے کہ ان کی زندگی بڑی فراغت اور خوشحالی کے ساتھ گزرتی، غریبوں کی مفت خدمت کرتے اور سماجی کاموں میں فیاضی کے ساتھ حصہ لیتے۔ بکرمعاش سے فرصت ملی تو انھیں سماجی سرگرمیوں کے لیے کافی وقت ملنے لگا۔ حکیم اجل خاں اپنی تہذیبی تعلیم اور اپنے خاندان کے قدیم رسم و رواج کے باوجود ترقی پسند رجحانات کے حامل تھے۔ وہ مولانا عبید اللہ سندھی کے نظارۃ المعارف کے سرپرست اور شیخ الہند مولانا محمود حسن کی سیاسی تحریک میں اُن کے رفیق کار تھے۔ آہستہ آہستہ وہ ہر ایسی تحریک سے وابستہ ہو گئے جو اُس زمانے کے لحاظ سے ترقی پرورد اور جدت پسند تھی۔ طب یونانی میں کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ حکیم اجل خاں میں اس فن کی ترقی اور اصلاح کا بے پناہ جذبہ تھا۔ انھیں یقین تھا کہ دوسرے علوم کی طرح طب یونانی اور آیورویدیک کا طریقہ علاج بھی جامد نہیں ہے۔ اس میں ترقی اور اصلاح کے زبردست امکانات موجود ہیں۔ وہ چاہتے تھے کہ یہ دونوں فن ایک دوسرے سے واقفیت حاصل کریں اور جدید طب یا ایلوپتی سے نئی نئی باتیں سیکھیں اور اپنے یہاں رواج دیں۔ وہ تمام عمر یونانی طب اور آیورویدیک طریقہ علاج کا مطالعہ کرتے کرتے رہے۔ ۱۹۱۰ء میں یورپ جاکر انھوں نے انگلستان، فرانس اور آسٹریلیا کے تمام بڑے بڑے ہسپتال اور دواؤں کے کارخانے دیکھے اور وہاں کے مشہور ڈاکٹروں سے ملاقاتیں کیں اور تبادلہ خیال کیا۔

رام پور سے واپسی پر حکیم اجل خاں سب سے پہلے اپنے خاندانی مدرسہ طبیہ کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کی ترقی کے پلان اور نقشے تیار کرنے لگے۔ پہلا کام تو یہ کیا کہ اپنے خاندان کی مشترکہ ملکیت ہندوستانی دواخانہ خرید کر مدرسہ طبیہ کے لیے وقف کر دیا۔ حکیم صاحب کی وفات کے وقت دواخانے کا منافع دولاکھ روپے سالانہ کے قریب بتایا جاتا ہے۔ یہ آمدنی پہلے تو مدرسہ طبیہ پر خرچ ہوتی تھی اور جب وہ ترقی پا کر طبیہ

کالج بن گیا تو اس کے کام آنے لگی۔ دوسرا کام حکیم صاحب نے یہ کیا کہ چالیس ہزار روپے جمع کر کے ۱۹۰۹ء میں مدرسہ طبیہ کا زمانہ شعبہ کھولا۔ کچھ دن تک اس میں فن قابلہ (دائی) کی تعلیم دی گئی۔ بعد میں طب اور ویدک طریقہ علاج کی تعلیم کا مکمل بندوبست کر دیا گیا۔ ۱۹۱۲ء سے مدرسہ طبیہ کو طبیہ کالج بنانے کی کوششیں شروع ہو گئیں۔ اطباء میں بہت سے یہ سمجھتے تھے کہ طب یونانی بجائے خود ایک مکمل فن ہے اور اس میں کسی ترمیم یا اضافے کی ضرورت نہیں ہے۔ حکیم اجمل خاں کے خیال میں یہ رائے صحیح نہ تھی وہ سمجھتے تھے کہ مغربی طب کی جدید تحقیقات کے مفید نتائج کو طب یونانی میں شامل کر لینا چاہیے۔ اسی اصول کے مطابق طبیہ کالج کا نصاب تیار ہوا اور بہت سی کتب کا ترجمہ لکرا کر انھیں درسی کتب میں شامل کر لیا گیا۔ ۱۹۱۶ء میں طبیہ کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا۔ حکیم اجمل خاں نے اپنے ذاتی تعلقات کے ذریعے دس لاکھ روپے جمع کیے اور ایک اچھے خاصے بڑے کمپس پر اس کے لیے شان دار عمارتیں بنوائیں اور ۲۱ء میں گاندھی جی سے اُن کا افتتاح کرا دیا۔

فروری ۱۹۰۶ء میں حکیم اجمل خاں نے پہلی طبی کانفرنس بلائی اور اس طرح طبی تحریک کی بنیاد رکھ دی۔ یہ اس بات کی کوشش تھی کہ ملک کے اطباء اور ویدکوں ایک مرکز سے وابستہ ہو جائیں۔ وہ چاہتے تھے کہ آیور ویدک اور یونانی طب دونوں ترقی کے راستے پر لگ جائیں۔ ۱۹۱۰ء میں ایک ایسی صورت حال پیدا ہوئی کہ اس اتحاد اور اشتراک کی ضرورت اور بڑھ گئی۔ بمبئی کی میڈیکل ایسوسی ایشن نے حکومت وقت کے سامنے یہ تجویز رکھی تھی کہ دسی طریقہ علاج پر پابندی لگادی جائے۔ حکومت نے اس سلسلے میں جو رجسٹریشن ایکٹ تیار کیا تھا اس کے مطابق کوئی وید اور حکیم کسی منظور شدہ کالج یا کسی یونیورسٹی کی سند کے بغیر علاج معالجہ نہیں کر سکتا تھا۔ حکیم اجمل خاں کی تحریک پر حکیموں اور ویدوں کی جو مشترک طبی انجمن بنی تھی اس نے رجسٹریشن ایکٹ کے نتائج کے مقابلے کے لیے جدوجہد شروع کر دی۔ اس کوشش سے جگہ جگہ آیور ویدک اور طب یونانی کے کالج قائم ہوئے۔ اور یونیورسٹیوں کو یونانی طب اور آیور ویدک کی تعلیم و تربیت کے لیے حکومت سے مالی

امداد ملنے لگی۔

حکیم اجمل خاں کے خاندان کو دہلی کی معاشرتی زندگی میں ایک ممتاز مقام حاصل تھا۔ دہلی میں کوئی تعلیمی اور تہذیبی سرگرمی ہوتی اُس میں ان کے خاندان کے کسی فرد کا شامل ہونا ضروری تھا۔ محمدن ایجوکیشنل کانفرنس کا جب ساتواں اجلاس دہلی میں ہوا تو وہ اس کی مجلس استقبالیہ کے سکریٹری تھے اور ان کے بڑے بھائی عبدالجید خاں اس کے ایک رکن۔ رام پور کے قیام کے زمانے میں علی گڑھ تحریک کے معتد حضرات سے ان کے تعلقات ہو گئے اور اس طرح علی گڑھ تحریک سے ان کی دلچسپی بڑھ گئی۔

نواب محسن الملک سے پہلی مرتبہ اُن کی ملاقات رام پور ہی میں ہوئی۔ اس کے دو سال بعد علی گڑھ کا ایک اور وفد رام پور آیا۔ حکیم اجمل خاں نے اس کی بہت مدد کی۔ ترکہ موالات سے بیس سال تک وہ علی گڑھ کالج کے ٹرسٹی رہے۔ مسلمانوں کی دوسری تعلیمی تحریک ندوۃ العلماء سے بھی ان کا شروع سے تعلق رہا۔ ۱۹۱۰ء میں ندوۃ العلماء کا جو اجلاس دہلی میں ہوا، وہ اس کے صدر تھے۔ اس اجلاس میں مولانا شبلی اور نواب وقار الملک بھی شریک تھے۔ مولانا شبلی اور ندوۃ العلماء کی مجلس انتظامیہ کے بعض اراکین کے درمیان جب ۱۹۱۳ء میں اختلافات پیدا ہوئے اور اصلاح ندوۃ کمیٹی کا قیام عمل میں آیا تو حکیم اجمل خاں کو بھی اس کمیٹی کا ایک رکن بنایا گیا۔ انھوں نے اس سلسلے میں علماء کی ایک کانفرنس دہلی میں بلائی جس میں بڑے بحث و مباحثے ہوئے مگر حکیم اجمل خاں اور مولانا آزاد کے بیچ میں پڑنے سے مصالحت کی فضا پیدا ہو گئی اور ندوۃ برباد ہونے سے بچ گیا۔

علی گڑھ اور ندوۃ دونوں اصلاحی تحریکیں تھیں اور حکیم اجمل خاں کی جدت پسند اور ترقی پرورد شخصیت سے مناسبت رکھتی تھیں۔ اس لیے وہ ان سے گہری دلچسپی لیتے رہے۔ زمانہ جب اور آگے بڑھا اور علی گڑھ تحریک میں تبدیلی اور اصلاح کی ضرورت پیش آئی تو وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ سے وابستہ ہو گئے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست کی ابتدا شملہ وفد سے ہوتی ہے جو اکتوبر ۱۹۰۶ء میں گورنر جنرل سے ملا تھا اور اُس کے سامنے اپنے سیاسی مطالبات رکھے تھے۔

حکیم اجمل خاں بھی اس وفد کے ایک رکن تھے۔ وہ مسلمانوں کے اس تاریخی جلسے میں بھی شریک ہوئے جو دسمبر ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں ہوا اور جس میں مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ مسلم لیگ کا جو اجلاس ۱۹۰۹ء میں دہلی میں ہوا حکیم اجمل خاں اس کی مجلس استقبالیہ کے صدر تھے۔ ۱۹۱۶ء میں مسلم لیگ اور کانگریس میں میثاق لکھنؤ کے نام سے ایک تاریخی سمجھوتہ ہوا اور اُس نے ہندوستان کی سیاست کا رخ موڑ دیا۔ اس سمجھوتے کے لیے جو کوششیں کی گئیں اُن میں بھی حکیم صاحب کا نمایاں حصہ تھا۔ ۱۹۱۸ء میں مسلم لیگ اور کانگریس دونوں کے اجلاس دہلی میں ہوئے۔ ڈاکٹر انصاری مسلم لیگ کی مجلس استقبالیہ کے صدر تھے اور حکیم اجمل خاں کانگریس کی مجلس استقبالیہ کے۔ ان دونوں کی کوشش سے مسلم لیگ اور کانگریس کے جلسوں میں جو بحثیں ہوئیں اور جو تجاویز پاس ہوئیں۔ اُن سے ہندو مسلم اتحاد کے لیے خوش گوار فضا پیدا ہو گئی۔ دو سال کے بعد جب خلافت کمیٹی اور کانگریس کے بھندوں کے بیچے ہندوؤں اور مسلمانوں نے برطانوی حکومت کے مقابلے کے لیے مشترکہ محاذ قائم کیا تو اُس نے ہندوستان میں آزادی کی جدوجہد کو بہت تیز کر دیا۔ ترک موالات اور عدم تعاون کی تحریک میں حکیم اجمل خاں، گاندھی جی اور محمد علی کے شانہ بشانہ کام کرتے رہے اور اُن کا شمار خلافت اور کانگریس کے ممتاز رہنماؤں میں ہوتا تھا۔ احمد آباد کانگریس کے وہ صدر چُنے گئے اور گاندھی جی نے اپنی نظربندی کے بعد انھیں اپنی جگہ کانگریس کا ڈکٹیٹر بنا دیا۔

حکیم اجمل خاں کی شخصیت ہندو اور مسلمان دونوں میں بڑی مقبول ہو گئی تھی۔ سب سیاسی رہنما اور کارکن دل سے اُن کا ادب و احترام کرتے تھے۔ آپس میں اختلافات اور جھگڑے پیدا ہو جاتے تو اُن کے بیچ میں پڑ جانے سے صلح و صفائی کی فضا پیدا ہو جاتی تھی۔ مسلمان رہنماؤں میں اُن کا مقام سب سے بلند تھا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام مل میں آیا تو وہ اس کے امیر جامعہ چُنے گئے۔ ۱۹۲۵ء میں جب اُس پر براہِ وقت آیا تو وہ اُسے علی گڑھ سے دہلی لے آئے اور زندگی بھر اس کی کفالت کرتے رہے۔ حکیم اجمل خاں کے سوانح نگار قاضی عید الغفار کا

سیان ہے :

"ایک دفعہ جاموہ کے اساتذہ اور کارکنوں کو درمیانے تک تنخواہیں
: ملی تھیں اس سے حکیم صاحب بہت پریشان تھے۔ اُن کے پاس دو انگشتر پائے
تھیں۔ ایک الماس کی دوسری زمرد کی۔ اُن میں سے ایک چھ ہزار روپے
کی تھی اور دوسری ڈیڑھ ہزار کی۔ اپنے ایک کارندے کو بلا کر بازار بھیجا
اور کہا کہ دونوں کو مناسب دام پر فروخت کر آئے۔ بازار میں ان دونوں
انگشتریوں کے بہت کم دام لگ رہے تھے۔ اتفاق سے مہاراجہ بوندی
نے حکیم صاحب کو علاج کے لیے بلایا اور وہاں سے جامعہ کی قسمت سے
ایک مقول رقم مل گئی۔ حکیم صاحب نے خدا کا شکر ادا کیا کہ وہ جاموہ
کے قرض سے سبک دوش ہوئے۔"

اس بات کو وہ اپنی ذاتی ذمہ داری مانتے تھے کہ جامعہ کے اخراجات
کے لیے حسب ضرورت مالی وسائل مہیا کرتے رہیں۔ اگر ایسا کرنے میں کبھی کسی دشواری
کی وجہ سے دیر ہو جاتی تو وہ اسے ایسا ہی قرض سمجھتے جس کی ادائیگی لازمی تھی اور جس کے
لیے وہ اپنی قیمتی سے قیمتی اور عزیز سے عزیز چیز کو الگ کرنے کے لیے تیار رہتے تھے۔

مولانا محمد علی

جامعہ کے پہلے شیخ الجاموہ مولانا محمد علی ۱۸۷۸ء کے آخر میں رام پور کے ایک
اچھے خاصے خوش حال گھرانے میں پیدا ہوئے۔ اُن کے والد عبدالعلی خاں کا شمار
نواب یوسف علی خاں والی رام پور کے منظور نظر مصاحبین میں ہوتا تھا۔ دد برس کے
تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ رام پور میں رہ کر انھوں نے اردو فارسی کی ابتدائی
تعلیم حاصل کی اور پھر درہ بریلی میں جہاں اُن کے بڑے بھائی پڑھ رہے تھے داخل
کر دیے گئے۔ بارہ برس کی عمر میں آگے پڑھنے کے لیے علی گڑھ گئے۔ ۱۸۹۸ء میں
بی۔ اے پاس کیا اور کامیاب طلبہ میں آول رہے۔ اُن کی شان دار کامیابی سے

خوش ہو کر اُن کے بڑے بھائی نے انھیں انڈین سول سروس کے امتحان میں شریک ہونے کے لیے انگلستان بھیج دیا۔ امتحان میں پاس نہ ہو سکے تو واپس آکر رام پور کے محکمہ تعلیم میں ملازم ہو گئے۔ رخصت لے کر وہ دوبارہ انگلستان گئے اور آکسفورڈ سے بی۔ اے۔ آنرز کی ڈگری لے آئے۔

وہ چاہتے تھے کہ علی گڑھ کالج میں کام کریں۔ نواب حسن الملک جو اس وقت علی گڑھ کالج کے سکریٹری تھے چاہتے تھے کہ اُن کی خدمات سے فائدہ اُٹھایا جائے۔ مگر پرنسپل مورین نے انھیں کالج کے لیے مناسب سمجھا اور اُن کی درخواست نامنظور کر دی۔ یہاں سے مایوس ہو کر محمد علی ریاست رام پور چلے گئے اور ایک سال تک ریاست کے چیف ایجوکیشن آفیسر رہے۔ اس کے بعد وہ کئی سال تک ریاست بڑودہ کے ایک اعلیٰ عہدے پر فائز رہے۔

جس زمانے میں محمد علی انگلستان سے واپس آئے، علی گڑھ کالج کے ٹرسٹیوں اور انگریز اسٹان کے تعلقات کشیدہ تھے۔ اخبارات میں برابر مضامین نکل رہے تھے۔ انھوں نے بھی اس سلسلے میں چند مضامین اخبارات میں شائع کرادیے۔ ۱۹۰۷ء میں علی گڑھ کالج کے طلبہ نے اسٹراٹک کر دی۔ تحقیقات کے لیے ایک کمیشن مقرر ہوا۔ کمیشن نے طالب علموں کی ناراضگی کے کئی اسباب بتائے۔

اُن میں سے ایک اخبارات کا یہ پردہ پگینڈہ تھا کہ طلبہ اسٹان کی تختیوں اور ریشیوں کی نااہلیت دونوں کا شکار ہیں۔ اس پردہ پگینڈے کا اثر یہ ہوا کہ طلبہ میں نہ استادوں کی اطاعت اور فرماں برداری کا جذبہ باقی رہا اور نہ ٹرسٹیوں کے لیے مشاورتی کا احساس۔ محمد علی کے مضامین بھی اسبابِ شورش میں شامل تھے۔ اس سے نواب وقار الملک کو جو کمیشن کے ایک رکن تھے اختلاف تھا اور انھوں نے اس پر اختلافی نوٹ بھی لکھا تھا۔

علی گڑھ کالج کے پرانے طالب علموں میں محمد علی اور اُن کے بڑے بھائی شرکت علی کے دوستوں کا ایک بڑا حلقہ تھا۔ آخر الذکر اولڈ بوائز ایوسی ایشن کے سکریٹری

تھے اور زیادہ تر علی گڑھ میں رہتے تھے۔ بہت سے پُرانے طالب علم علی گڑھ کالج کے معاملات میں علی برادران یعنی شوکت علی اور محمد علی کا ساتھ دینے لگے۔ اس گروپ کے کسی شخص کو اب ہم کالج کی ذمے دار مجالس میں جگہ نہ ملی تھی۔ نواب وقار الملک نے اپنے سکریٹری ہونے کے بعد اس گروپ کے ایک دو اہم شخص کو ٹرسٹیوں کی جماعت میں شامل کر لیا۔ ۱۹۰۸ء میں سنڈیکیٹ کا قیام عمل میں آیا تو محمد علی اور اُن کے چند ساتھیوں کو اس کا ممبر بنالیا گیا اور ۱۹۱۱ء میں شوکت علی کیلیمل محمدن یونیورسٹی کمیٹی کے جوائنٹ سکریٹری منتخب کر لیے گئے۔ اس طرح علی گڑھ کی اندرونی سیاست میں دو گروپ بن گئے۔ ایک جانب محمد علی اور اُن کے ساتھی تھے اور دوسری طرف صاحبزادہ آفتاب احمد خاں اور اُن کے ہمراہ۔

ریاست بڑودہ کی ملازمت چھوڑنے کے بعد محمد علی نے صحافت کے میدان میں قدم رکھا۔ ۱۹۱۱ء میں ایک انگریزی اخبار کامریڈ نکالا اور ۱۹۱۲ء میں اُردو کا اخبار ہمدرد انھوں نے بہت جلد ایک جرنلسٹ اور ایڈیٹر کی حیثیت سے اپنا لوہا منوایا۔ اس زمانے میں یہ مسئلہ زیر بحث تھا کہ گورنمنٹ جن شرائط پر علی گڑھ کالج کو یونیورسٹی کا چارٹر دے رہی ہے انھیں قبول کیا جائے کہ نہیں۔

دسمبر ۱۹۱۳ء کو لکھنؤ کے ایک عام جلسے میں اس موضوع پر صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، مولانا ابوالکلام آزاد اور مسٹر محمد علی نے تقریریں کیں۔ مولانا عبدالمجید دریابادی اس جلسے میں شریک تھے۔ وہ لکھتے ہیں :

”مولانا محمد علی کی تقریر سب پر بھاری رہی۔ اس میں نہ مولانا (ابوالکلام) آزاد کا جوش و خروش خطابت اور طلسم بندی تھی اور نہ صاحبزادہ آفتاب احمد کی متانت استدلال۔ محمد علی نے نہ دلائل منطقی سے کام لیا اور نہ خطابت کا حربہ چلایا۔ تقریر کا خلاصہ یہ تھا کہ مختابختی بہت ہو چکی۔ آپ لوگ جینک یونیورسٹی چارٹر کو آنکھ بند کر کے نہ قبول کریں۔ اپنے ہی شرائط پر لیں۔ لیکن شرائط کی تفصیل اور تعین کے لیے یہ بڑا جلسہ موزوں نہیں۔ یہ کام

ایک چھوٹے وفد کے سپرد کر دیجیے۔ وہ آپ کا نمائندہ ہو کر گورنمنٹ سے
نہٹ لے گا۔ اس وفد میں مجھ کو رکھیے اور مجھ پر اور میرے رفیقوں پر
اعتماد رکھیے۔ آپ سے سادہ چیک مانگنے کھڑا ہوں۔ ساکھ پر سادہ
چیک دے دیجیے اور رقم کی خانہ پُری میرے اوپر چھوڑ دیجیے۔“

مولانا عبد الماجد کہتے ہیں :

”محمد علی کی یہ تقریر بہت کامیاب رہی اور تجویز تالیفوں کی گونج میں
پاس ہو گئی۔ اب تک ان کا شمار لیڈروں میں نہ تھا۔ لیکن اس کے
بعد اُن کا شمار بھی مسلمان لیڈروں کی صفِ اول میں ہونے لگا۔“

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہو گئی اور جرمنی کے حلیف کی حیثیت سے
ترکی برطانیہ کے مقابلے میں آگیا۔ کامریڈ نے ترکوں کی طرفداری کی اور برطانوی حکومت
پر کڑی تنقید کی۔ کامریڈ کی ضمانت ضبط ہو گئی اور محمد علی نظر بند کر دیے گئے۔ دسمبر ۱۹۱۹ء
میں وہ رہا ہوئے۔ بے باک صحافت اور قید فرنگ نے انھیں قبولیت عام کی سند دلوادی
تھی۔ اُن کے ساتھ مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد کانگریس کے اجلاس امرتسر میں شریک
ہوئی۔ اب وہ صرف صحافی نہ تھے، سیاسی رہنما بن چکے تھے۔ مسٹر محمد علی سے مولانا محمد علی
ہو گئے تھے۔ چہرے پر دائرہ صحتی اور صورت و سیرت میں وہ سب خصوصیات پیدا
ہو گئی تھیں جو اس زمانے کے مسلم رہنماؤں کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھیں۔

خلافت عثمانیہ کے تحفظ کے لیے ۱۹۱۹ء میں جب مرکزی خلافت کمیٹی کا قیام
عمل میں آیا تھا، اُس وقت علی برادران بیتول جیل میں نظر بند تھے لیکن جب جیل
سے باہر نکلے تو خلافت کمیٹی پر ایسا چھا گئے کہ لوگ اس کے بانیوں کو بھول گئے۔
اب مولانا محمد علی ایک آل انڈیا لیڈر بن چکے تھے۔ ملک بھر میں گھوم گھوم کر مسلمانوں
کو ترکِ موالات کا پیغام دے رہے تھے۔

فروری ۱۹۲۰ء میں وہ ایک وفد لے کر انگلستان گئے۔ اُن کے ساتھ
اس وفد میں مولانا سید سلیمان ندوی، مسٹر سید حسین اور حسن عمر حیات شریک تھے۔

خلافت سے متعلق مسلمانوں کا موقف برطانوی حکومت کو بتا کر وفد کے اراکین اکتوبر ۱۹۲۰ء میں واپس آگئے۔ مولانا محمد علی اپنی واپسی کے بعد جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تائیس کے کاموں میں لگ گئے۔ سیاسی مصروفیات سے وقت بچت تو اُسے جامعہ کے کاموں کی دیکھ بھال میں صرف کرتے۔ مگر شیخ الجامعہ کی حیثیت سے وہ صرف چھ مہینے کام کر سکے۔ اپریل ۱۹۲۱ء میں مدراس جاتے ہوئے والٹر اسٹیشن پر گرفتار کر لیے گئے۔ اُن کا جرم یہ تھا کہ کچھ دن پہلے انھوں نے کراچی میں ایک ایسی تقریر کی تھی جس سے مسلمان سپاہیوں کے دل میں انگریزی سرکار کے خلاف نفرت اور ناراضگی کا جذبہ پیدا ہوتا تھا۔

اگست ۱۹۲۳ء کی آخری تاریخیں تھیں جب مولانا محمد علی کو قید فرنگ سے رہائی ملی۔ دسمبر ۱۹۲۳ء میں انھیں کانگریس کا صدر چنا گیا۔ اس کے بعد ایک سال تک وہ کانگریس کی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ اُس زمانے میں کونسلوں میں داخلے کا مسئلہ زوروں پر تھا۔ گاندھی جی اور اُن کے ساتھی جن میں علی برادران سب سے آگے تھے، چاہتے تھے کہ سرکاری عدالتوں، اسکولوں اور کالجوں کی طرح کونسلوں سے بھی قطع تعلق رکھا جائے۔ لیکن کانگریس کے اندر ایک اچھا خاصہ بڑا گروپ ایسا پیدا ہوا جو کونسلوں میں داخلے کی حمایت کرنے لگا۔ عدم تعاون کے بڑے بڑے رہنما اور کارکن اس تحریک میں شامل ہو گئے تھے۔ مولانا محمد علی کے قریب ترین دوستوں میں سے تصدق احمد خاں شیروانی اور عبد المجید خواجہ دونوں اس تحریک کے مہنوا تھے۔

کانگریس کی صدارت کے فرائض سے سبک دوش ہونے کے بعد مولانا محمد علی نے اپنے اخبار کار میڈ اور ہمدرد دوبارہ نکالنے شروع کیے۔ مولانا محمد علی کے عزیز ترین دوست مولانا عبد الماجد دریابادی کہتے ہیں کہ انھوں نے جب جنگ عظیم سے پہلے صحافت کی زندگی شروع کی تو اُس نے لیڈری اور رہبری کا تاج اُن کے سر پر رکھ دیا تھا۔ مگر ۱۹۲۴ء میں جب انھوں نے دوبارہ صحافت کی کرسی پر بیٹھا تو ناکامی کا ہوا چوکی تھی۔ نہ صحافت چل سکی اور نہ لیڈری۔ ۱۹۲۶ء میں کار میڈ کا آخری پرچہ نکلا اور

مارچ ۱۹۲۹ء کو ہمدرد بند ہو گیا۔

ترکی میں خلافت کے خاتمے اور ہندوستان میں تحریک خلافت بے حبان ہونے سے اُن کا دل ٹوٹ گیا اور علی گڑھ کالج پر قبضہ نہ ہونے سے وہ ہمت ہار بیٹھے۔ اب انھیں نہ اس کی پروا تھی کہ جامعہ ملیہ جاری رہے اور نہ اس کا غم کہ وہ بند ہو جائے۔ حکیم اجمل خاں کی وفات کے بعد وہ جامعہ سے پھر قریب آ گئے۔ اپنی صحت کی خرابی کے باوجود انھوں نے اجمل جامعہ فنڈ کے بارے میں کئی مضامین لکھے اور ہمدرد میں شائع کرائے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ چندہ جمع کرنے پر ابھی گئے۔ انھیں احساس تھا کہ حکیم اجمل خاں مرحوم جامعہ کو دہلی نہ لے آئے ہوتے تو جامعہ کب کی بند ہو گئی ہوتی۔ لوگ اب تک اُن کے یہ الفاظ دہراتے ہیں کہ طبعیہ کالج حکیم اجمل خاں کی جوانی کی اولاد ہے اور جامعہ اُن کے بڑھاپے کی۔ انگلستان جانے سے پہلے وہ آخری مرتبہ جامعہ ملیہ آئے اور انجمن اتحاد کی مسند نشینی کے جلسے میں شرکت کی۔ ان کی بیگم بھی اس موقع پر اُن کے ساتھ تشریف لائی تھیں۔ دونوں نے طلبہ کے ساتھ رات کا کھانا بھی کھایا۔ اس کے بعد وہ گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے ایسے لندن گئے کہ ہندوستان واپس آنا نصیب نہ ہوا۔ لندن جا کر انھوں نے کہا تھا کہ "میں آزادی لیے بغیر ہندوستان واپس نہ لوٹوں گا" ہندوستان کی آزادی میں تو ابھی دیر تھی مگر مولانا محمد علی دینا سے رخصت ہو کر ہمیشہ کے لیے آزاد ہو گئے۔

ڈاکٹر مختار احمد انصاری

ڈاکٹر مختار احمد انصاری کا تعلق قصبہ یوسف پور کے ایک انصاری خاندان سے تھا۔ کہتے ہیں ان کا سلسلہ نسب حضرت ابوالیوب انصاری سے ملتا ہے جنھیں پیغمبر اسلام کی میزبانی کا شرف حاصل تھا اور جن کا مزار ترکی میں ہے۔ اُن کے چچا عبدالغفار حیدر الدین شیرازی محمد بن تعلق کے زمانے میں ہندوستان آئے اور انھیں قاضی کا منصب عطا ہوا۔ ان کے بعد ان کے بھتیجے محمد یوسف کو ان کی جگہ ملی۔ وہ یوپی

میں غازی پور جا کر آباد ہوئے۔ انھوں نے یہاں ایک بستی بسائی جو یوسف پور کے نام سے مشہور ہوئی۔ کئی نسلیں گزرنے کے بعد ڈاکٹر انصاری کے والد عبد الرحمن اسی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ وہ انگریزی حکومت میں ملازم ہو گئے اور بہت دن تک بلیا میں صدر امین رہے۔ ۱۸۵۷ء میں انھوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا۔ لیکن ان کے تینوں صاحبزادے اپنے زمانے میں انگریزی حکومت کے مخالف رہے۔ ڈاکٹر انصاری کے بڑے بھائی عبد الوہاب جو حکیم نابینا کے نام سے مشہور ہوئے، اور منجھلے بھائی عبد الرزاق دونوں نے دیوبند میں تعلیم پائی۔ دینی اور طبی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ان دونوں نے طبابت کا پیشہ اختیار کر لیا تھا۔

تینوں بھائیوں کو حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن نے نہایت گہرا تعلق تھا۔ حکیم عبد الوہاب حضرت گنگوہی سے بیعت بھی تھے۔ حکیم عبد الرزاق صاحب کی دیوبند میں بہت زیادہ آمد و رفت تھی۔ ڈاکٹر انصاری دیوبند بہت کم جاتے مگر ان کا شیخ الہند اور ان کی تحریک سے قلبی تعلق تھا اور وہ اس تحریک کی ہر طرح مدد کرتے تھے۔ سرکاری دفاتر میں کام کرنے والوں سے ان کی رسم و راہ تھی۔

جنگ عظیم کے زمانے میں جب سیاسی رہنماؤں کی داروگیر شروع ہوئی تو انھیں ان لوگوں کے ذریعے ہی یہ معلوم ہوا کہ شیخ الہند کی گرفتاری کے احکام جاری ہونے والے ہیں اور انھیں جلد از جلد ہندوستان کی سرحد سے باہر نکل جانا چاہیے۔ ڈاکٹر انصاری نے حضرت شیخ الہند اور ان کے رفیقوں کے لیے جہاز کے ٹکٹ خریدے اور حجاز میں قیام کے مصارف کا انتظام کیا۔ ان کے منجھلے بھائی حکیم عبد الرزاق حضرت شیخ الہند کو بمبئی تک پہنچانے گئے۔ ایک سال کے بعد پھر انھوں نے ان کے پاس مزید ایک ہزار روپے بھیجنے کا انتظام کیا۔ حضرت شیخ الہند مالٹا سے رہائی کے بعد جب ہندوستان واپس آکر بیمار ہوئے تو وہ اپنے آخری ایام میں ڈاکٹر انصاری کے یہاں ہی علاج کی غرض سے ٹھہرتے اور وہیں وفات پائی۔

ڈاکٹر نعت احمد انصاری کی پیدائش ۱۸۸۰ء کو یوسف پور میں ہوئی۔

زمانے کے دستور کے مطابق انھیں پہلے مکتب میں داخل کیا گیا۔ اور پھر اپنے بھائیوں کے برعکس انھوں نے مغربی طرز کی تعلیم حاصل کی۔ وہ بڑے ذہین اور عنایت تھے۔ اسکول سے لے کر کالج کی آخری منزل تک انھیں ہمیشہ تعلیمی وظیفے ملتے رہے۔ ۱۸۹۹ء میں انھوں نے نظام کالج حیدرآباد سے سائنس میں انٹرمیڈیٹ کا امتحان اول درجے میں پاس کیا۔ ان کی شان دار کامیابی پر ریاست حیدرآباد سے ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے وظیفہ ملا اور وہ انگلستان چلے گئے۔ ایڈنبرگ سے ایم۔ ڈی اور ایم۔ ایس کی ڈگریاں حاصل کیں اور لندن کے سب سے بڑے شفاخانے چیرنگ کراس ہسپتال میں سرجن کے فرائض دیے۔ وہ تقریباً دس سال انگلستان میں رہ کر ۱۹۱۰ء میں ہندوستان واپس آئے۔ دو سال کے قریب اپنے وطن یوسف پور اور حیدرآباد میں گزارے اور ۱۹۱۲ء میں دہلی چلے آئے اور فتحپوری پر اپنا مطب کھولا۔

حکیم اجمل خاں سے ڈاکٹر انصاری کی پہلی ملاقات لندن کے چیرنگ کراس ہسپتال میں ہوئی تھی۔ ڈاکٹر انصاری کے دہلی آنے کے بعد برابر ایک دوسرے سے ملنے کے مواقع ملتے رہے۔ بہت جلد دونوں سیاسی تعلیمی اور دوسری سماجی سرگرمیوں میں ایک دوسرے کے رفیق کار بن گئے۔ تقریباً اسی زمانے میں محمد علی بھی دہلی آ گئے اور وہ بھی اجتماعی سرگرمیوں میں ان دونوں کے ساتھ شریک ہو گئے۔ قاضی محمد عبد الغفار حیاتِ اجل میں لکھتے ہیں کہ دہلی آنے کے بعد سے مولانا محمد علی کے کاموں میں شریک ہونے والے دو ہی شخص تھے۔ ایک ڈاکٹر انصاری اور دوسرے حکیم اجمل خاں۔ ڈاکٹر انصاری کو مطب شروع کیے۔ ابھی مشکل سے چھ مہینے گزرے تھے کہ بلقان کی جنگ بھڑک اٹھی۔ ترکی کو میڈیکل ایڈ کی بہت ضرورت تھی۔ ڈاکٹر انصاری ترکی جانے کے لیے تیار ہو گئے۔ طے پایا کہ ترکی کی مدد کے لیے ایک میڈیکل مشن بھیجا جائے۔ مشن کے لیے چندہ جمع کیا جانے لگا۔ جامع مسجد اور مسجد فتحپوری کی انتظامیہ کمیٹیوں اور مولانا محمد علی کے درمیان کچھ اختلافات ہو گئے تھے۔ ابتدا میں ان کی طرف سے میڈیکل مشن کے لیے چندے کی مخالفت ہوئی مگر ان

کی مخالفتیں نہ تو حکیم اجمل حساں کے اثرو رسوخ کا مقابلہ کر سکیں اور نہ مہمدادی کے اُن بے پناہ جذبات کا جو ترکی کے لیے مسلمانوں کے دلوں میں موجزن تھے۔

دہلی کے مسلمانوں نے چند ہی دن میں میڈیکل مشن کے لیے پچاس ہزار روپے جمع کر دیے۔ اُس کے علاوہ انجمن ہلال احمر کی شاخوں کے ذریعے ملک کے گوشے گوشے میں چندہ ہوا۔ اور میڈیکل مشن کے لیے جو بجٹ بنا تھا اُس کے مطابق چندہ جمع ہو گیا۔ ۱۵ دسمبر ۱۹۱۲ء کو ایک طبی مشن نے ڈاکٹر انصاری ترکی کے لیے روانہ ہو گئے۔ کئی مہینے تک وہ زخمی فوجیوں کی مرہم پٹی میں مشغول رہے۔ اس کام سے فراغت پا کر جب ہندوستان واپس آئے تو اپنے مطلب کو نئے سرے سے چلانے کے علاوہ بہت سے سیاسی اور سماجی کام اُن کے منتظر تھے۔ آتے ہی وہ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں شریک ہوئے۔ طبی امداد کے کام میں مشورہ دینے کے لیے کان پور گئے۔ جہاں مسجد کے حادثے میں بہت سے مسلمان زخمی ہو گئے تھے۔ کچھ پر پولیس کی طرف سے مقدمے چل رہے تھے جو غریب لوگ جیل میں تھے۔ اُن کے خاندان کس مہر سی کی حالت میں زندگی گزار رہے تھے۔ حکیم اجمل خاں نے اُن لوگوں کی مدد کے لیے ایک امدادی فنڈ قائم کیا تھا جس کے ماتحت زخمیوں کی دیکھ بھال ہو رہی تھی۔ ڈاکٹر انصاری نے اس کو دیکھا اور کارکنوں کو بہت سے ایسے مشورے دیے جن سے ان کی کارگزاری بڑھ گئی۔

پہلی جنگ عظیم شروع ہونے پر بہت سے سیاسی رہنما نظر بند ہو گئے تھے۔ مسلمانوں کے رہنماؤں میں حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری جیل سے باہر تھے ۱۹۱۶ء میں کانگریس اور لیگ کا کھوتہ ہوا، اُس میں ان دونوں کا نمایاں حصہ تھا ۱۹۱۸ء میں مسلم لیگ اور کانگریس کے اجلاس دہلی میں ہوئے۔ ان دونوں کی کوششوں سے ان اجلاسوں کے مفید نتائج نکلے اور ہندو مسلم اتحاد اور اشتراک کے لیے فضا ہموار ہو گئی۔ اُسی زمانے میں خلافت اور مقامات مقدسہ کی حفاظت کے مسئلے کی وجہ سے مسلمان بے چین اور پریشان تھے۔ ڈاکٹر انصاری کی مدد سے مولانا

عبدالباری اور حکیم اجل خاں کی سرکردگی میں ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک عظیم انسان جلسہ ہوا اور اس میں مرکزی خلافت کمیٹی کا قیام عمل میں آیا۔ بعد میں اس خلافت کمیٹی اور کانگریس کے اتحاد اور اشتراک سے آزادی کی جنگ شروع ہوئی اور گاندھی جی اور مولانا محمد علی کی رہنمائی میں ملک کے کونے کونے میں برطانوی حکومت سے ترک موالات اور عدم تعاون کے ہزاروں محاذ قائم ہو گئے۔ ڈاکٹر انصاری بھی گاندھی جی، علی برادران اور حکیم اجل خاں کے ساتھ جنگ آزادی کے میدان میں کود پڑے۔ ۱۹۲۷ء میں وہ کانگریس کے صدر چنے گئے اور گاندھی جی نے کہا :

”ڈاکٹر انصاری ایک سرجن ہیں۔ انھوں نے تہہ کیا ہے کہ ہندو مسلم تعلقات کی شکستگی کی مرہم پٹی کریں۔ وہ ہمارے سرجن ہیں انھیں ہم نے طلب کیا ہے۔ جو کام انھوں نے اپنے سر لیا ہے اس میں اگر ہم پوری طرح سے ان کی مدد نہیں کرتے تو غلطی ان کی نہیں ہماری ہے۔“

ڈاکٹر انصاری کا اصل پیشہ طبابت تھا۔ ڈاکٹری کا فیض عام کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے پیشے کے لیے اور بہت کچھ کرنا چاہتے تھے مگر بہت کم کر پائے۔ انھوں نے دہلی میڈیکل ایسوسی ایشن کے قیام میں نمایاں حصہ لیا۔ ۱۹۲۱ء اور ۱۹۲۵ء میں انھوں نے دو مقالے پڑھے اور کچھ سال بعد "Regeneration in Man" (تجدید شباب) کے نام سے ایک کتاب لکھی جو ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ ان کا زیادہ وقت ملک کی سیاسی اور تعلیمی تحریکوں کی سرگرمیوں میں صرف ہو جاتا ہے۔ پہلے وہ مسلم لیگ اور کانگریس کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے کام میں لگے رہے۔ خلافت کی تحریک شروع ہوئی۔ تو اس کی سرگرمیوں میں شریک ہو گئے۔ جامعہ ملیہ قائم ہوئی تو اس وقت لوگ سوچ رہے تھے کہ انھیں اس کی مجلس تاسیس کا سکریٹری بنائیں۔ مگر ڈاکٹر انصاری نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ کسی مقامی آدمی کو یہ دتے داری دی جائے تو کام میں سہولت ہوگی۔ جب ایک جامعہ علی گڑھ میں رہی تو وہ اس کی مجلس انتظامیہ کے رکن رہے حکیم اجل خاں

کسی وجہ سے نہ آپاتے تو ڈاکٹر انصاری مجلسوں کی صدارت بھی کرتے تھے۔ جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی لایا گیا تو انھیں سکریٹری شپ کا عہدہ سنبھالنا پڑا۔ حکیم اجل حناں کی وفات پر امیر جامعہ مقرر ہوئے اور اپنی وفات تک نہایت خلوص کے ساتھ اس عہدے کے فرائض انجام دیتے رہے۔

عبدالمجید خواجہ

عبدالمجید خواجہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے دوسرے شیخ الجامعہ اور تیسرے امیر جامعہ تھے۔ وہ علی گڑھ کے ایک رئیس اور متمول خاندان میں اکتوبر ۱۸۸۵ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے والد خواجہ محمد یوسف کا سرسید کے مخلصین میں شمار ہوتا تھا۔ عبدالمجید خواجہ کی شادی علی گڑھ تحریک کے ہمدرد اور سرسید کے مخلص ترین رفیق سید محمد خاں کی پوتی سے ہوئی تھی۔ علی گڑھ کالج سے فراغت پا کر انگلستان چلے گئے۔ کیمبرج میں وہ جواہر لال نہرو کے ساتھی تھے۔ وہاں سے بی۔ اے آنر کیا اور لندن رہ کر بیرسٹری کی سند حاصل کی۔ علی گڑھ تحریک سے تعلق وراثت میں ملا تھا۔ سیاست میں وہ برابر جواہر لال نہرو اور دوسرے ترقی پسند رہنماؤں کے ساتھ رہے۔ لندن سے واپسی پر پہلے پٹنہ میں بیرسٹر رہے پھر علی گڑھ میں اس کے بعد آباد ہائی کورٹ میں۔

پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر جب ترک ممالک اور عدم تعاون کی تحریک نے زور پکڑا تو انھوں نے بیرسٹری چھوڑ دی اور جنوری ۱۹۲۱ء سے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں کام کرنے لگے۔ مولانا محمد علی شیخ الجامعہ تھے۔ مگر خلافت اور کانگریس کی سرگرمیوں میں شرکت کے لیے اکثر انھیں علی گڑھ سے باہر جانا پڑتا۔ اس لیے مولانا کی غیر موجودگی میں انھیں شیخ الجامعہ کا کام بھی دیکھنا پڑتا تھا۔ مولانا محمد علی کے گرفتار ہونے پر ان کی جگہ ۲۹ اپریل ۱۹۲۱ء سے عبدالمجید خواجہ کا شیخ الجامعہ کے عہدے پر تقرر ہوا اور وہ بہت اور خلوص کے ساتھ ۱۹۲۶ء تک اس عہدے کے فرائض انجام دیتے رہے۔ ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمے کے بعد جامعہ پر نازک سے نازک وقت آئے مگر وہ کبھی مایوس نہ

ہوئے اور جامعہ کی دیکھ بھال اُس وقت تک کرتے رہے جب تک کہ انھیں یہ اطمینان نہ ہو گیا کہ وہ چلتی رہے گی اور پہلے سے بہتر طور پر۔ ۱۹۲۶ء میں شیخ الجامعہ کے عہدے سے سبک دوش ہوئے۔ اور گیارہ برس کے بعد انھوں نے امیر جامعہ کا ذمے دار عہدہ سنبھال لیا۔ جامعہ کے کام کرنے والوں پر انھیں پورا بھروسہ تھا۔ وہ صرف خاص خاص اور اہم مواقع پر انھیں مشورہ دیتے۔ آخری عمر میں انھیں اپنی ضعیفی اور صحت کی خرابی کا احساس ہو گیا تھا۔ کئی دفعہ چاہا کہ امیر جامعہ کی ذمے داریوں سے سبک دوش ہو جائیں مگر جامعہ والے نہ مانے اور وہ آخر دم تک (۲ دسمبر ۱۹۶۲ء) اس عہدے پر فائز رہے۔

عبدالمجید خواجہ نے شیخ الجامعہ کی حیثیت سے دو بہت بڑے کام کیے۔ ابتدا میں جامعہ پر سیاسی رنگ غالب تھا۔ انھوں نے اس رنگ کو ہلکا کیا اور اُسے خالص تعلیمی راستے پر ڈال دیا۔ انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بارے میں ایک یادداشت لکھ کر مجلس انتظامیہ کے ۱۴ دسمبر ۱۹۲۲ء کے جلسے میں پیش کی جس پر کافی دیر تک بحث و گفتگو ہوتی رہی اور آخر میں ایک قرارداد پاس ہوئی جس میں کہا گیا تھا کہ اس اعلان کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ جامعہ ایک مستقل اور آزاد قومی تعلیم گاہ ہے۔ اور ہندوستان میں مسلمانوں کا تعلیمی مرکز ہے اور عملی سیاست سے آزاد۔ خواجہ صاحب کا دوسرا کام تھا جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی لے آنا۔ انھوں نے طرح طرح کی مخالفتیں سہیں مگر ہر مشکل کا مقابلہ کر کے جامعہ کا تمام اثاثہ دہلی لے آئے اور بے سروسامانی کی حالت میں اُسے محفوظ رکھنے کا انتظام کیا۔ جامعہ پر جو سیاسی رنگ تھا، اگر ہلکا نہ ہوتا اور جامعہ علی گڑھ سے دہلی منتقل نہ ہوتی تو سیاست کا رنگ بدلتے ہی اس کا وجود تک باقی نہ رہتا۔ امیر جامعہ کی حیثیت سے انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی رہبری اُس نازک وقت میں کی جب ۱۹۶۰ء میں اس کے انتظامیہ کے خلاف اخبارات میں مضامین کا سلسلہ شروع ہوا اور اس کی گونج پارلیمنٹ کے درود پوار سے مکرانے لگی۔ انھوں نے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا اور اس کی رپورٹ ملنے پر جامعہ کے اندر اور باہر سب پرسان حال کو مطمئن کر دیا۔ قاضی عبدالغفار کے الفاظ میں "جامعہ اپنے قیام

کے وقت کاغذ کی نا دہی۔ رفتہ رفتہ یہ لکڑی اور لوہے کی کشتی بن گئی۔ اور نئے نوجوان ملاحوں کا قافلہ، تحریک خلافت اور تحریک ترک موالات کی کٹکٹ سے نکال کر اُسے ایک ایسے بندرگاہ تک لے آیا جہاں سے ہر سال مسلمانوں کی ایک نسل علم و عمل کا پیام لے کر ملک کے گوشے گوشے میں پھیل رہی ہے۔ بے شک جامعہ کے پہلے دور میں جو لوگ اس کاغذ کی کشتی کے کھین ہار تھے۔ ان میں عبد المجید خواجہ کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔

یہ چاروں سمار جامعہ کے قیام کا باعث اور اس کی بقا کی ضمانت تھے۔ حکیم اجمل خاں ان سب میں بڑے تھے، مولانا محمد علی ان سے چودہ برس چھوٹے تھے۔ ڈاکٹر انصاری سولہ برس اور عبد المجید خواجہ اکیس برس۔ حکیم صاحب ان تینوں کو ایک عرصے سے جانتے تھے۔ محمد علی سے تو اُس وقت سے واقف تھے۔ جب وہ ریاست رام پور کے محکمہ تعلیم میں ملازم تھے اور ۱۹۰۲ء میں رخصت لے کر آکسفورڈ سے بی۔ اے کی ڈگری لینے دوبارہ انگلستان گئے تھے۔ نواب رام پور کو اپنے چھوٹے بھائی پر جو اُس وقت انگلستان میں مقیم تھے یہ شبہ ہو گیا تھا کہ وہ ریاست پر قبضہ کرنے کی سازش کر رہے ہیں۔ محمد علی کے دوبارہ انگلستان جانے پر نواب صاحب کو اُن پر بھی شک ہو گیا۔ محمد علی یہ سمجھ بیٹھے کہ نواب رام پور کے دل میں شک اور شبہ حکیم صاحب کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔

اس غلط فہمی کی وجہ سے بہت دن تک ان کے تعلقات کشیدہ رہے۔ ۱۹۰۶ء سے یہ دونوں حضرات مسلم لیگ کی تحریک میں شامل تھے حکیم اجمل خاں ایک لیڈر کی حیثیت سے اور محمد علی نواب وقار الملک کے ایک معاون اور مددگار کے طور پر۔ مگر ان کے درمیان کسی رسم و راہ کا پتہ نہیں چلتا۔ اخبار ہمدرد کے ابتدائی دور میں بھی محمد علی حکیم صاحب سے کچھ کھینے کھینے تھے۔ مگر جب ۱۹۱۲ء میں وہ دہلی آئے اور حکیم صاحب اُن سے صاف دلی اور خلوص سے ملے تو آہستہ آہستہ ان دونوں کے درمیان برادرانہ تعلقات استوار ہوتے چلے گئے۔ خلافت تحریک اور جامعہ ملیہ اسلامیہ

کے قیام کے وقت وہ ایک دوسرے کے بہت قریب آ گئے۔ مولانا محمد علی آخر تک حکیم صاحب کا ادب اور احترام کرتے رہے۔

ڈاکٹر انصاری اور عبدالمجید خواجہ سے حکیم اجل خاں پہلی مرتبہ ۱۹۱۰ء میں ملے۔ جب وہ پہلی دفعہ یورپ گئے تھے۔ ڈاکٹر انصاری سے اُن کی ملاقات لندن کے چیرنگ کراس ہسپتال میں ہوئی جہاں وہ سرجن کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔ ۱۹۱۲ء میں ڈاکٹر انصاری دہلی آ گئے اور حکیم صاحب کے ہر سیاسی تعلیمی اور سماجی کام میں اُن کے ہمنوا اور رفیق بن گئے۔ عبدالمجید خواجہ سے بھی حکیم اجل خاں کی پہلی ملاقات لندن میں ہوئی تھی۔ حکیم صاحب کا قیام جب تک لندن میں رہا وہ اکثر ان سے شرفِ نیاز حاصل کرتے رہے۔ حکیم صاحب کے حالاتِ سفر اُن ہی کے ذریعے اخبارات میں شائع ہوتے تھے۔ ۱۹۲۰ء کے بعد عبدالمجید خواجہ سیاسی سرگرمیوں اور تعمیری کاموں میں حکیم اجل خاں کے عزیز ترین شرکائے کار میں شامل ہو گئے۔

حکیم اجل خاں، مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری، جامعہ کے تینوں معمار اُس کے قیام کا باعث اور اُس کی بقا کی ضمانت تھے۔ ان میں کئی باتیں مشترک تھیں۔ تینوں اپنے اپنے فن میں کامل تھے۔ خوب کماتے تھے اور خوش حالی اور فارغ البالی کے ساتھ رہتے تھے۔ تینوں مذہب کے روایتی مسلک پر قائم تھے۔ مگر سماج کی ترقی کے لیے نئے اندازِ فکر اور نئے طرزِ عمل کی اہمیت سے واقف۔ حکیم اجل خاں قیومِ تعلیم کے پروردہ تھے۔ مگر ترقی پروری اور جدت پسندی، ان کی شخصیت کا ایک اہم حصہ تھی۔ مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری نے جدید تعلیم کے ماحول میں پرورش پائی تھی۔ مگر دونوں مشرقیت اور اسلامی تہذیب و تمدن کے رسیا تھے۔ مولانا محمد علی، مولانا عبدالباقی فرنگی علی کی عقیدت اور اپنی جذباتیت کے زیر اثر خدا پرستی اور دین داری سے سرشار اور مدہوش تھے۔ ڈاکٹر انصاری کی دین داری اور مذہبیت نے اپنے گہرے ماحول، بڑے بھائیوں اور شیخ الہند کی مقدس شخصیت کے سائے میں نشوونما پائی تھی۔

سیاسی جدوجہد اور ملی جوش و خروش کے زمانے میں ان تینوں حضرات

و ایک مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ان کے یہاں باہر سے آنے والوں کا مجمع لگا رہتا۔ خاص طور پر ڈاکٹر انصاری کی طبی لیاقت کے ساتھ ان کی مہمان نوازی اور دریا دلی بھی مشہور تھی۔ دریا گنج میں اُن کی کوٹھی باہر سے آنے والے سیاسی رہنماؤں کے لیے مہمان خانے کا کام دیتی تھی۔ اُس طرح دہلی کے ارکانِ ثلاثہ کے تعلقات ہندوستان کے ہر حصے سے قائم ہو گئے۔ ملک کے کسی کونے میں ایک تنکا بھی ہلتا تو انھیں اس کی خبر ہو جاتی۔ یہ لوگ کچھ سوچتے بھی تھے تو اس کی خبر آندھی کی طرح چاروں طرف پھیل جاتی۔

ان تینوں حضرات کی شخصیتیں ایک دوسرے سے کسی حد تک مختلف بھی تھیں۔ حکیم اجل خاں اپنے پیشے کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک زمانے سے ملک و قوم کی بھلائی کے کاموں میں لگے رہتے تھے۔ ملک کے ہر حصے کے لوگوں سے ان کے تعلقات تھے۔ کچھ اپنے پیشے کے ذریعے اور کچھ تعلیمی اور سیاسی تحریکات کے سلسلے میں وہ اپنے ان تعلقات کو ملک کے ہر تعمیری کام کے لیے استعمال کرنے کا کُر جانتے تھے حکیم اجل خاں اپنی بات زور سے کہتے تھے، پر دل دکھانے والی بات پر ہنر کرتے تھے۔ مولانا محمد علی نے اجتماعی کام کرنے کا انداز علی گڑھ کالج کی زندگی سے سیکھا تھا۔ نوک بھونک، جملے بازی اور اپنی بات کو جوش و خروش کے ساتھ کہہ کر سچا ثابت کرنا اُن کا خاص رنگ تھا۔ وہ جس بات کو سچ سمجھتے تھے اُسے برملا کہتے۔ سچ کہنے کے لیے اُن کے نزدیک کسی تدبیر اور مصلحت کی ضرورت نہ تھی۔ جمال نہ تھی کہ کوئی اچھا جملہ دماغ میں آئے اور وہ زبان سے نکلے یا تسلیم سے نہ ٹپک پڑے۔ وہ اپنے 'سچ' کے لیے ہر کسی سے بھڑ جاتے۔ چاہے وہ ان کا دوست ہوتا یا اُن کا پیر و مرشد۔

ڈاکٹر انصاری اپنے فن میں کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی جانتے تھے کہ ایک اچھے ڈاکٹر کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے مریضوں اور اُن کے بیمار داروں سے محبت اور ہمدردی کا برتاؤ کرے۔ اُن کی یہ خوبی نشوونما پر کپوری انسانیت کے لیے محبت اور ہمدردی کا جذبہ بن گئی۔ وہ سب کی خوشی کو اپنی خوشی اور سب کے

غم کو اپنا غم سمجھنے لگے۔ سیاست کے میدان میں تو وہ بعد میں مشہور ہوئے مگر اس خوبی نے انہیں بہت پہلے لوگوں کا گردیدہ بنا دیا۔ اپنی بریکسٹ چھوڑ کر اور مالی نقصان برداشت کر کے زنبیوں کی مرہم پٹی کرنے، ہندو مسلم اتحاد کی کوشش یا اور دوسری سماجی سرگرمیوں کے وقت نکالنا۔ یہ سب اُن کی اسی خوبی کے مظاہر تھے۔

مولانا محمد علی اپنے ہم عصر مولوی عبدالحق کی رائے میں ہر اعتبار سے ایک دیوپیکر شخص تھے۔ وہ جب کسی کام کو اٹھاتے تو بڑی شان و شکوہ سے، مگر ہنگامی جوش و خروش ختم ہونے پر کسی کام کو تکمیل تک پہنچانا، اُن کی فطرت کے طاق اور بس سے باہر تھا۔ علی گڑھ کالج کو ترک موات اور جنگ آزادی میں شرکت کی دعوت دینے کے لیے مولانا محمد علی جیسی پُر جوش، ہنگامہ خیز، نڈر اور بے باک شخصیت کی ضرورت تھی۔ مگر جس طرح وہ بیماری میں اپنے پرہیز پر قابو نہیں رکھتے تھے، اسی طرح وہ ہر معاملے میں جوش کے وقت اپنے اختیار سے باہر ہو جاتے تھے۔

جامعہ کے قیام کے لیے جدوجہد رہن منت تھی مولانا محمد علی کے جوش اور خروش کی۔ مگر اس کے قیام کے بعد ضرورت تھی حکیم اجمل خاں کی سایہ دار شخصیت کی جو کام کرنے والوں کے لیے سہارا بن سکے اور جوش و خروش کے مدھم پڑنے پر اُن کے لیے ملک و قوم کی خیر خواہی اور مدد کے خزانے لا کر جمع کر دے۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ محمد علی تیز بننے والا پُر جوش بہاری چشمہ تھے اور حکیم اجمل خاں پُر سکون مگر گہرا دریا۔ یہ دونوں پہلو بہ پہلو بہتے رہے۔ اجمل خاں کی نرم اور دھیمی فطرت کا یہ کمال تھا کہ محمد علی کے گرم مزاج کو اکثر ٹھنڈا کر دیتی لیکن کبھی کبھی ان انگاروں سے خود حکیم صاحب کی انگلیاں جل جایا کرتیں۔

قاضی عبدالغفار بیان کرتے ہیں :

”۱۹۲۶ء کے آخری دنوں میں جب وہ بیمار تھے تو اکثر کہتے کہ اگر خدا مجھ کو

چند سال اور دنیا میں رہنے کی اجازت دے تو میں طبیہ کالج کی طرح
جامعہ ملیہ کی مالی بنیادیں مضبوط کر دوں۔“

ڈاکٹر ذاکر حسین ۱۹۶۷ء کے شروع میں بہار کا دورہ کر رہے تھے۔ حکیم اجمل
خاں پٹنہ پہنچ گئے۔ اپنی ناسازی طبع کے باوجود پانچ رات اور دن سفر کیا، راستے
میں رُک رُک کر تقریریں کیں اور جامعہ کے لیے ایک مقبول رقم لے کر لوٹے۔ ان کی صحت
بگڑتی چلی گئی۔ اور ۲۹ دسمبر ۱۹۶۷ء کو وہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اس موقع پر ڈاکٹر
ذاکر حسین نے ریڈیو پر تقریر کرتے ہوئے کہا:

”ہندوستان اور مسلمانوں کے مستقبل کا سمار ہم میں سے اٹھ گیا۔“

پُرانی نسل اجمل خاں میں اپنے آخری نمونے کو رد رہی ہے اور نئی نسل
اپنی دنیا کے اخلاق اور ممکنات مفر کے ایک تشکیل دینے والے کے
لیے نوہ کنناں ہے۔“

اپنی مختلف اور گونا گوں اجتماعی سرگرمیوں کے لیے حکیم اجمل خاں کو ایک ایسے
رفیق کار کی ضرورت تھی جس پر وہ پوری طرح اعتماد کر سکیں اور جس کی شخصیت اپنے
اخلاق اور اینار سے شکلوں اور مصیبتوں میں بھی رتھائے کار کو گرما سکے۔ ایسا ہمیشہ بہا
اور گراں قدر ساتھی اور رفیق انھیں ڈاکٹر انصاری کے وجود میں مل گیا۔ سیاسی اور تعلیمی
مسائل پر ان دونوں کے سوچنے کا طریقہ ایک جیسا تھا۔

جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کرنے کے فیصلے پر ڈاکٹر انصاری سو فی صد
حکیم صاحب سے متفق تھے۔ ان کے برعکس مولانا محمد علی کا خیال تھا کہ جامعہ ملیہ کی
ابتداء ہرگز اس ارادے سے نہیں ہوئی تھی کہ ایک ادارہ قائم کیا جائے۔ جامعہ ملیہ
اسلامیہ کے طلبہ اور اساتذہ کی حیثیت تو مہاجرین کی ہے جو علی گڑھ کالج پر قبضہ کرنے کے
انتظار میں ہیں۔ جب تک یہ مقصد حاصل نہ ہو جامعہ کو اس طرح چلانا چاہیے کہ وہ

قومی تحریک کا مرکز بن کر اُس کے لیے رضا کار تیار کرتا ہے۔ حکیم صاحب اور ڈاکٹر انصاری دونوں کا خیال تھا کہ جامعہ ملیہ کا قیام اس لیے ہوا تھا کہ وہ سرکاری اداروں سے علیحدہ رہ کر قومی تعلیم کے لیے نئی راہیں تلاش کرے۔ اس لیے اُس کو ہر حال میں مستقل اور پائدار بنیادوں پر چلانے کی ضرورت ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ دونوں حضرات ہمت سے کام نہ لیتے اور جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی نہ لے آتے تو تعلیم کے وہ تقے جو دیوبند اور علی گڑھ اور قومی یک جہتی کی تحریکوں کے امتزاج سے بن رہے تھے، تشنہ تکمیل رہ جاتے۔ حکیم اجمل خاں کی وفات کے بعد ڈاکٹر انصاری امیر جامعہ کی حیثیت سے جامعہ کے اساتذہ اور کارکنوں کو اپنے اخلاص اور اپنی محبت و ہمدردی سے سہارا دینے لگے۔ ڈاکٹر زاکر حسین نے اُن کی وفات کے بعد اپنی ایک ریڈیو تقریر میں کہا:

”ڈاکٹر صاحب کی ذات فیض کا ایک چشمہ تھی اور یہ چشمہ اپنے

پرائے سب کے لیے بہتا تھا۔ اس کی شخصیت ایک سہارا تھی جو دمت پڑنے پر سب کے کام آتا تھا۔ اُس کا دل ٹھکانا تھا جہاں پر ہر دکھی دل کو پناہ ملتی تھی۔ اُنھوں نے اپنی امیدیں اُس تعلیم گاہ سے بانجھی تھیں اور اس کی ترقی کو وہ ملک کی سب سے بڑی خدمت سمجھتے تھے۔

آج صبح کے وقت جامعہ ملیہ والوں نے اپنے اس سرپرست کو اپنی نئی بستی کے پہلو میں جا کر دفنایا ہے۔ اس کے کام کرنے والوں سے کوئی آکر شراشرما کر اب یہ نہ کہے گا کہ میں تمھارے لیے کچھ کام نہیں کر سکا۔ تم سے آنکھ لانے کی مجھ میں ہمت نہیں۔ ہمارا کام ضرور بڑھے گا۔ ہمیں ہزاروں دلتیں ملیں گی، پر ڈاکٹر انصاری کا سادہ

ملے گا۔“

حکیم اجل خاں اور ڈاکٹر انصاری دونوں کی زندگی بہت مصروف تھی۔ اُن کو ضرورت تھی ایک صلاحیت والے، ایسے باہمت اور اُن تھک جوان کی جو خاموشی کے ساتھ تعمیری کام میں لگ جانے کا حوصلہ رکھتا ہو۔ عجد المجید خواجہ کے مل جانے پر جامعہ کے ابتدائی دور کے وہ چار معارف جمع ہو گئے جن کی فن کاری کے بغیر نہ جامعہ کا قیام عمل میں آتا اور نہ ہنگامی جوش اور خروش ختم ہونے کے بعد وہ زندہ رہ سکتی۔ یہ چاروں اُن گیارہ ڈسٹریکٹوں میں شامل تھے جنہوں نے ۲۷ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ کالج کے جلسے میں ترک موالات کے حق میں آواز بلند کی تھی۔ یہ ان کی کوششوں کا ثمر تھا کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا اور اُس کے بقا کی صورتیں نکلتی رہیں۔ ■ ■

ذاکرمیاں : چند یادیں، چند باتیں

مسعود حسین

ڈاکٹر ذاکر حسین، جو میرے لیے ذاکرمیاں تھے، 'میاں' ہمارے خاندان میں چھوٹے بڑے دونوں کے لیے محبت یا احترام کے طور پر لگا دیا جاتا تھا، میرے حقیقی چچا تھے، یعنی میرے والد مظفر حسین خاں کے حقیقی چھوٹے بھائی۔ انھوں نے عرصہ ہوا اپنے نام کے آگے سے لفظ 'خان' ہٹا دیا تھا۔ سات بھائیوں میں وہ تیسرے نمبر پر تھے۔ ہمارے دادا اور دادی کے جلد انتقال کر جانے کی وجہ سے سارا خاندان تشر بتر ہو گیا تھا۔ والد اور والدہ کے بچپن میں انتقال کی وجہ سے میری پرورش ننھیال میں ہوئی تھی۔ اسی لیے اپنے چچاؤں کے ابتدائی حالات اور کوائف سے کم و بیش ناواقف سا رہا۔ جب ہوش سنبھالا تو اس قدر ضرور سنا کہ میرے چچا ذاکرمیاں اعلیٰ تعلیم کے لیے جرمنی گئے ہوئے ہیں۔ اس سے آگے ان کے بارے میں میری واقفیت صفر تھی۔ ان سے میرا پہلا سابقہ ۱۹۲۵ء میں ہوا جب وہ جرمنی سے اعلیٰ تعلیم سے فارغ ہو کر قائم گنج واپس لوٹے۔ کئی روز سے گھر میں ان کے آنے کی دھوم تھی۔ گھر میں کیا قائم گنج کی پٹھان برادری میں ہر طرف چرچا تھا اس لیے کہ وہ قائم گنج کے پٹھانوں میں پہلے "ولایت پلٹ" تھے میری عمر اس وقت سات سال کے قریب تھی۔ اگرے کی جانب سے ریل قائم گنج ساڑھے چار بجے کے قریب پہنچتی تھی۔ ادھ گھنٹے پہلے سے عزیزوں اور برادری کے لوگوں کا اسٹیشن

پر ہجوم تھا۔ میں ایک ملازم کی گود میں لدا ہوا تھا۔ بالآخر گاڑی تیزی سے سیٹی دیتی ہوئی اسٹیشن پر آگئی۔ ڈاکر میاں کو لوگوں نے ایک نظر میں دیکھ لیا اس لیے کہ وہ ڈبے کا دروازہ کھولے ہوئے کھڑے تھے۔ ان کے اترتے ہی عزیزوں اور قرابت داروں نے انھیں نرمے میں لے لیا۔ میں ملازم کی گود میں لدا ہوا تھوڑے فاصلے سے تکتا رہا۔ دیکھتا کیا ہوں کہ بھونرے کی سی سیاہ دائری والا ایک عجیبہ شخص مسکراتا ہوا ریل سے اترتا اور ایک کے بعد ایک عزیز سے گلے ملنے لگا۔ رفتہ رفتہ وہ اس سمت کی جانب بڑھنے لگا جہاں میں ملازم کی گود سے اُپک اُپک کر دیکھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ قریب آکر انھوں نے بس ایک لمحے کے قائل کے بعد زور سے پوچھا "مسعود ہے؟" جواب ملا "ہاں"۔ اور مجھے سینے سے لگایا۔ میں باپ کے سینے کی گرمی سے دو سال کی عمر میں محروم ہو گیا تھا ایک لخت احساس ہوا کہ چچا کے سینے کی پدری گری کیا شے ہوتی ہے۔

یہ تھا ڈاکر میاں سے میرا پہلا سا بقہ۔ اس کے بعد چند روز رہ کر وہ دہلی چلے گئے جہاں جامعہ ملیہ اسلامیہ ان کی منتظر تھی۔

۱۹۲۷ء میں وہ پھر میرے افتی حیات پر ابھرے۔ اس سال میرے چھوٹے چچا ڈاکٹر محمود حسین یہ خیال کر کے کہ قائم گنج میں میں پڑھنے کے بجائے ڈنڈے بجا رہا ہوں مجھے دہلی لے گئے اور جامعہ کے اسکول کے درجہ دوم میں داخل کرا دیا۔ میں اب خاکسار منزل کے دارالافتاء کا طالب علم تھا، جہاں ہمارے انگریزی کے استاد ارشاد الحق صاحب انجمن تھے۔ ڈاکر صاحب تھوڑے ہی فاصلے پر قریول باغ ہی میں کرایے کے مکان میں نجی صاحبہ کے ساتھ رہتے تھے۔ کبھی کبھی خاکسار منزل آجاتے اور ارشاد الحق صاحب کے کمرے میں بیٹھ جاتے۔ میں آتے جاتے انھیں دیکھتا۔ وہ دوسرے بچوں کے سامنے میرے ساتھ کوئی ممنونیت نہیں برتتے۔ کبھی کبھی میں ان سے اور نجی صاحبہ سے ملنے ان کے مکان پر چلا جاتا جہاں میرے بڑے بھائی، امتیاز حسین خاں مقیم تھے جو اس وقت جامعہ کالج کے طالب علم تھے۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ جب بھی ڈاکر میاں سے میرا سامنا ہوتا تو وہ کوئی

نہ کوئی مذاق کی بات ضرور کرتے کبھی مجھے مولانا سے خطاب کرتے اور پوچھتے تھیں کون سا استاد سب سے اچھا پڑھاتا ہے۔ میں اس وقت ریاضی کے استاد، برکت علی صاحب کی لیاقت سے بہت مرعوب تھا سید انصاری صاحب جو ہمیں عربی پڑھاتے تھے ان کی شغف کا ذکر کرتا اور کہتم قلم فرخ آبادی جو ہمیں خوش خلق سمھاتے تھے۔ ان کی 'رسمی' کا حوالہ دیتا، تو بہت خوش ہوتے۔ غالباً ان لوگوں کی صلاحیتوں اور عادتوں کے بارے میں ہم دونوں متفق المائے تھے۔

جامعہ کے اسکول میں میرا قیام چھ سال سے زیادہ رہا لیکن ڈاکریاں سے میرا تعلق جامعہ کے شیخ الجامعہ اور اس کے ایک متعلم کی حیثیت سے رہا دونوں ایک دوسرے کے فاصلے پر رہتے، میں بہ لحاظ اور وہ بہ التزام۔ میں اپنے بچپن کی دہائیوں اور بچپن کے ساتھیوں میں ملن اور وہ جامعہ کے اعلیٰ مقاصد سے مراد۔ اس زمانے میں مولانا حالی کی ایک رباعی اور اقبال کے ایک شعر سے جو رستم قلم فرخ آبادی کی دیدہ زیب خوش نویسی میں ہر جگہ جامعہ میں زیب دیوار تھے، اہل جاہ کے نشے اور سرشاری کا علم ہوتا ہے وہ یہ ہیں :

دنیا لے دنی کو نقش و نانی سمجھو ہر چیز یہاں کی آنی جب نہ سمجھو
پر جب کرو آغاز کوئی کام بڑا ہر سانس کو نقش و نانی سمجھو
اقبال کا شعر یہ تھا :

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاع آرزو تا بندہ ایم
میں ان اشعار کو اچھی طرح نہیں سمجھتا تھا، خاص طور پر اقبال کے فارسی شعر کو، لیکن ان کو ڈاکریاں کے انداز میں جب لحن کے ساتھ پڑھتا تو میرے بدن میں ایک تھر تھری سی پیدا ہو جاتی تھی اور میں خود کو جامعہ کے قافلے کا ایک فرد سمجھنے لگتا۔ بعد کو میرے تنقیدی شعور نے بھی بتایا کہ شعر کی زبان منکم ہو تو پڑا اثر ہوتی ہے اور چند اشاروں میں شبستان وجود لرزائینے کے لیے کافی ہے !

۱۹۳۳ء میں، میں نے آٹھواں درجہ پاس کرنے کے بعد جامعہ کو خیر باد کہا۔
 ہوا یوں کہ اس سال موسم گرما کی تعطیلات گزارنے کے لیے سارا خاندان یوسف
 میاں (ڈاکٹر یوسف حسین خاں) کے یہاں حیدرآباد میں جمع ہو گیا تھا۔ ڈاکٹر میاں
 کے علاوہ اس زمانے میں محمود میاں (ڈاکٹر محمود حسین خاں) جرمنی سے فارغ التحصیل
 ہو کر حیدرآباد میں ملازمت کی تلاش میں مقیم تھے۔ میرے بڑے بھائی امتیاز
 حسین خان اور میں دہلی سے وہاں پہنچ گئے تھے۔ اتفاق سے محمود میاں کے لئے
 حیدرآباد میں ملازمت کی کوئی صورت نہیں نکلی، ادھر ڈھاکہ یونیورسٹی کے شعبہ
 تاریخ سے انھیں ریڈر شپ کی پیش کش آگئی۔ یونیورسٹی کھلنے والی تھی اور ان کا
 فوراً روانہ ہو جانا ضروری تھا۔ انھیں اتنی دور تنہا جانے میں ذرا تامل ہوا۔ ان کی
 دوسرائی کے لیے (وہ اس وقت تک غیر شادی شدہ تھے) قرعہ فال میرے نام پڑا
 اور ڈاکٹر میاں ہی کے فیصلے کے مطابق میں بیک بستر ویک ٹرنک ان کے ساتھ
 بے سروسامانی کی حالت میں ڈھاکہ کے لیے روانہ ہو گیا۔ جامعہ کے قومی اور اسلامی
 ماحول میں 'اردو' اسلامیات اور دہلوی تہذیب جو قلمی میرے اوپر چڑھ چکی تھی وہ
 ڈھاکہ کے چار سال کے قیام میں اتر گئی۔ وہاں کا ماحول تعلیم اور اقدار سب
 مختلف تھے، زبان مختلف تھی۔ غرض کہ ہر ہر محاذ پر میرا شکست و ریخت سے
 سامنا تھا۔ چار سال کے بعد جب میں ڈھاکہ سے مہڑک اور انٹر پاس کرنے کے
 بعد دہلی لوٹا اور میں نے گستاخانہ طور پر جامعہ کے نظام تعلیم و تربیت پر
 چند کلمات منہ سے نکالے تو ڈاکٹر میاں کا چہرہ سرخ ہو گیا اور جھٹک کر بولے
 'جناب! آپ نے وہاں 'رٹائی' کے سوا اور کیا سیکھا ہے؟' ان کا اشارہ ایک تو انگریزی
 ذریعہ تعلیم، جانب تھا اور دوسرے امتحانات کے ان امتیازات کی جانب جو
 میں نے وہاں ہائی اسکول اور انٹر میں حاصل کیے تھے، جن کی بدولت میں نے
 اپنی صحت کا ستیاناس اس قدر کر لیا تھا کہ مجھے نروس بریک ڈاؤن
 سا ہو گیا تھا۔

اسی بیماری کے پیش نظر فیصلہ ہوا کہ اب مجھے دہلی میں رہ کر اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا چاہیے اور بہتر غذا کی خاطر میرا قیام ڈاکرمیاں کے ساتھ ان کے مکان پر ہوگا۔ چنانچہ میں ۱۹۳۷ء میں اینگلو عربک کالج (موجودہ ڈاکر حسین کالج) کا طالب علم ہو گیا۔ اگلے دو سال میں مجھے ڈاکرمیاں کو ہر وقت دیکھنے کا موقع ملا۔ یہ زمانہ ان کی تنگ دستی کا تھا۔ آمدنی بہت کم تھی اور گھر سے باہر ان کی داد و دہش کے حوصلے زیادہ۔ چنانچہ نظری معاشیات کے ماہر (یعنی ڈاکرمیاں) اور علمی معاشیات کی عامل (یعنی چچی صاحبہ) میں اکثر اختلاف رائے رہتا۔ لحاف گھر کے کسی فرد کے لیے بنوایا جاتا اور وہ بخش دیا جاتا کیرالا کے کسی غریب طالب علم کو جس کے بدن میں دہلی کی سردی برداشت کرنے کی تاب نہیں تھی۔ گھر کا بیشتر خرچ مکان کے سامنے ’’سبّا‘‘ بنیے کی دکان سے قرض پر چلتا دسنا ہے سبّا ڈاکر صاحب کے والدس پریسیڈنٹ آف انڈیا ہونے تک زندہ تھا اور ان سے آکر ملا بھی تھا، یہ چچی صاحبہ کا سلیقہ تھا جس سے گھر کی گاڑی چلتی تھی اور ہم سب کو مزے دار گرم گرم کھانا دونوں وقت مل جاتا تھا۔ ڈاکرمیاں کا زیادہ وقت جامعہ کے دفتر اور اس کے مختلف کاموں میں باہر گزرتا۔ مکان پر خالی وقت ملتا تو وہ مکان کے سب سے چھوٹے کمرے میں (جسے میں کوٹھری کہتا تھا) لیٹ جاتے اور کچھ پڑھتے رہتے۔ میں انھیں اکثر غالب، اقبال یا کسی فارسی شاعر کے اشعار گنگنا تے سنتا۔ انھیں وہی اشعار پسند آتے جو خود ان کی زندگی کے ترجمان تھے یا جن سے کوئی اعلیٰ انسانی مفہوم جھلکتا تھا۔ معاشیات کی (جو ان کی اعلیٰ تعلیم کا موضوع خاص تھا) بہت کم کتابیں ان کے ارد گرد نظر آتیں۔ وہ بنیادی طور پر جالیات، اخلاقیات اور شعر کے آدمی تھے، یہ اور بات ہے کہ بے بفاعتی کی وجہ سے ان کی جالیات کی جس عرصے تک دہلی رہی۔ قردل باغ کے اس مکان میں نہ تو گلاب تھے، نہ سبزہ و گل اور نہ گیلے اور تصاویر۔ البتہ خطاطی کے چند نمونے ضرور آویزاں رہتے۔ ڈاکرمیاں کی زندگی میں دیو سف میاں کے علی الرغم، نظم و ضبط بہت کم تھا۔ یعنی وہ تحریری کام عین وقت پر کرتے۔

میرے خیال میں ان کی نثر میں جو شاعرانہ زیر و بم اور آب و رنگ ملتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ سخت دباؤ اور تحریک پر قلم اٹھاتے تھے، چونکہ ہمیشہ پڑھتے رہتے تھے اس لیے دماغ میں بہت سی باتیں محفوظ ہوتی تھیں۔ اور گہرے اثنائوں اور بصیرت کی شکل میں اڑ آتی تھیں۔ جب لکھتے تو کوٹھری میں بند ہو جائے، ملنے لانے کا سلسلہ منقطع ہو جائے کھانا وغیرہ بھی وہیں بیچ دیا جاتا۔ اس کے بعد بھی گھر میں چین نہیں ملتا تو ڈاکٹر سلیم الزماں یا پروفیسر جمیب یا آپا جان کے یہاں اپنے کو مقید کر لیتے اور اس وقت تک برآمد نہ ہوتے جب تک کوئی خطبہ مضمون یا ریڈیو نمائک قلم بند نہ ہو جاتی۔

زندگی میں ترتیب اور نظم و ضبط کی کمی کا ازالہ انھوں نے ضبط نفس سے کیا تھا جس کا مظاہرہ مجھے گھر کے اندر تقریباً روز نظر آتا۔ مجھے نہیں یاد پڑتا کہ انھوں نے مجھے یا اپنی بچیوں کو کبھی بھی کسی بات پر ڈانٹا ہو حالانکہ ہماری اکثر حرکات انھیں ناگوار گزرتی ہوں گی۔ چچی صاحبہ کو شہ دے جاتے وہ بڑ بڑ کرتی رہ جاتیں اور یہ لپک کر اپنی برآمدے والی کوٹھری میں بند ہو جاتے۔ ان سے ان کی چھیڑ چھاؤ مزاج کے انداز میں ہوتی۔ طنز ہوتا مگر اس میں ڈنک نہیں ہوتا تھا۔ ایک دن ایک شاعر صاحب کو کھانے پر مدعو کیا۔ وہ ہندوستانی روایت کے مطابق دو عدد مصاحب ساتھ لیتے آتے۔ چچی صاحبہ کے ہاتھ پیر پھول گئے۔ تو رمہ پکایا تھا کچھ سمجھ میں نہیں آیا تو اس میں پانی کے بے تحاشہ اضافے سے سائن کی مقدار دوگنی کر دی۔ جب کھانا دسترخوان پر لگایا گیا اور قاب میں شوربا ہی شوربا نظر آیا تو ہنس کر بولے "میاں مسودہ! لانا تو میرا لنگوٹ ماروں غوطہ ادرے ادرے نکل جاؤں اور ادرے ادرے شکل اؤں۔ سب لوگ ہنس پڑے بات آئی گئی ہوئی۔ لیکن جب چچی صاحبہ کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے لطیفہ کو سنگین بنا دیا۔ عرصے تک اس کا ذکر کر کے کہتی ہیں کہ وہ خود تو ایسی حرکتیں کرتے ہیں اور مجھے رسوا کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی ذمہ داری تمام تر ان شاعر صاحب پر تھی :

ذاکر میاں کی ظرافت کی جس نے انھیں زندگی کے تنگنائے سے ہمیشہ سہل

گزارا لیکن اس جس میں انھوں نے ہمیشہ مدبندی کو قائم رکھا نہ اس کو دوسروں کے لیے ڈنک بننے دیا اور نہ پھسکڑھیج معنوں میں 'مزاح المومنین' کے حدود میں رکھا انھیں اپنی ذہنی صلاحیتوں کے برتر ہونے کا ہمیشہ احساس رہا۔ اسی نسبت سے اپنے بعض ساتھیوں کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ 'چڑیا کا سادماغ رکھتے ہیں' لیکن ان لوگوں کی جانب سے کبھی وہ بد دل نہیں ہوتے۔ جہاں بھی نیکی اور خوبی نظر آتی تھی اس کی قدر کرتے تھے۔ چنانچہ رشید احمد صدیقی نے نہایت خوب لکھا ہے کہ جب میں جامعہ ملیہ جاتا تھا تو جس قدر مجھے اس کے شیخ الجامعہ سے ڈر لگتا تھا اسی قدر ان کے چہرے اسی سے بھی۔ اس لیے کہ دونوں خادم ملت کے منصب پر فائز تھے شاید یہ ذاکر میاں ہی کی نظر کافیض تھا کہ ان کے ایک دیرینہ دفتری جو باوجود پیرانہ سالی کے میرے شیخ الجامعہ ہونے تک اپنے منصب پر رہا امرافائز تھے اور ریشاٹرنمنٹ کے تمام قاعدوں سے خود کو بالا سمجھتے تھے جب طبعی ساریفکٹ کی شہادت پر ریشاٹرن کیے گئے تو یہ کہتے پائے گئے؛ جو بھی جامعہ چھوڑ کر چلا گیا وہ اچھا رہا۔ ذاکر صاحب عابد صاحب وغیرہ وغیرہ۔ ہم بھی چلے جاتے تو آج کچھ بن جاتے!"

ارباب جامعہ کو خودی کا یہ درس دے کر ۱۹۴۹ء میں جب ذاکر صاحب مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر بن کر علی گڑھ آئے تو میرا ایک بار پھر اور آخری بار ان سے طویل سابقہ پڑا۔ میں اس وقت شعبہ اُردو میں لکچرر کی حیثیت سے کام کر رہا تھا۔ علی گڑھ آکر ذاکر صاحب نے اپنے جامعہ کے طریقہ کار کو قائم رکھا۔ ہر شخص سے ذاتی سطح پر ملنے کی کوشش کرتے۔ لوگوں کے نجی خوشی و غم میں شرکت کرتے۔ انھیں وقت دیتے۔ ان کی گفتگو انہماک سے سنتے۔ لیکن مسلم یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ جامعہ ملیہ کے مقابلے میں یہ بہت بڑا اور سوسلطانی ادارہ تھا۔ ہر چند یہاں ان کے رشید احمد صدیقی اور حکیم عبداللطیف جیسے حضرات موجود تھے لیکن بیشتر لوگ وہ تھے جو نہ ذاکر صاحب کے 'سوزدروں' کو سمجھتے تھے۔ نہ ان کے طریقہ کار کو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جامعہ کے طریقہ کار سے مسلم یونیورسٹی کو چلایا بھی نہیں

جاسکتا تھا۔ یہاں صحیح معنوں میں ایک منتظم اور منہر کی ضرورت تھی، میرکاراں کی نہیں۔ میں نے اپنی نجی گفتگو میں ذاکرمیاں سے ان خدشات کا کئی بار اظہار کیا لیکن انھوں نے اسے لائق اعتنا نہیں سمجھا۔ وہ سب کو ساتھ لے کر چلنے کے عادی تھے۔ وہ اس کا کامیاب تجربہ جامعہ ملیہ میں کر چکے تھے۔ علی گڑھ میں بھی کر کے دکھانا چاہتے تھے۔ لیکن علی گڑھ اس وقت کئی قسم کی سیاسی گروہ بندی کا شکار تھا۔ اور لطف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے گروہ کی علمی سرگرمیوں کا ذکر کر کے ذاکر صاحب کے قریب آنا چاہتا تھا۔ ان میں سے ہر گروہ کو علم تھا کہ ذاکر صاحب علمی اقدار کے قدر داں ہیں۔ ایک دن مجھ سے کہنے لگے کہ فلاں صدر شعبہ علمی تحقیق کے لیے اپنے شعبے میں 'انٹرکام' ایک لازمی چیز سمجھتے ہیں اس لیے کہ اس کے ذریعہ بہت سا وقت تحقیق کے لیے بچ جاتا ہے۔ میں نے منظوری دے دی ہے لیکن جب علم کی توفیق نہ ہو تو کوئی مشین بھی اس کا بدل نہیں بن سکتی۔ ایک اور دن مجھ سے دریافت کرنے لگے کہ فزکس کے شعبے میں فلاں صاحب ریڈر ہیں ان کو کبھی دیکھا ہے؟ میں نے کہا نام تو سنا ہے لیکن اب تک دیکھنے کی نوبت نہیں آئی۔ کہنے لگے کیوں کر دیکھ سکو گے۔ وہ لیبارٹری سے نکلتے ہیں تو سیدھے گھر جاتے ہیں اور وہاں سے سیدھے اپنی لیبارٹری چلے آتے ہیں۔ آج وہی صاحب ہندستان کے پوٹی کے ماہرین فزکس میں شمار ہوتے ہیں۔

اپنے فرائض منصبی کو ادا کرنے کے علاوہ ذاکر صاحب کو اس زمانے میں ہمیشہ یہ کردیر تھی کہ مسلم یونیورسٹی کے ایسے اساتذہ کون سے ہیں جو علمی ریاضت میں مصروف رہتے ہیں، کوشش کرتے کہ ان کی ہر طرح تائید کی جائے۔ اپنی تصانیف اور تحریروں کے جو پلندے یہ لوگ چھوڑ جاتے دچاہے وہ کسی مضمون کے ہوں، انھیں ضرور دیکھتے اور اندازہ لگاتے کہ آدمی کس کینڈے کا ہے۔ چونکہ وہ وسیع مطالعے کے انسان تھے اس لئے ہر قسم کا لٹریچر پڑھتے۔ کثرت مطالعہ ان کی کمزوری تھی جس کی وجہ سے وہ لکھنے کی فرصت کم نکال پاتے تھے اور جب لکھتے تھے تو اس قدر دباؤ

پر کُ خون کا دباؤ بڑھ جاتا۔ ایک ایسے ہی عالم میں علی گڑھ پہنچتے ہی ان کے قلب پر پہلا حمل ہوا تھا جس کے بعد انھیں اپنی زندگی کا لائحہ عمل بدلنا پڑا۔ میرے خیال میں علی گڑھ ذکر صاحب کو اس قدر کمزور نہ پاتا اگر وہ قلب کے موزی مرض میں گرفتار نہ ہو جاتے۔ اس مرض میں گرفتار ہونے سے قبل وہ اپنی صداقت اور بے باکی کے لیے مشہور تھے۔ ان پر بہت کم جلال آتا تھا اور صرف اس وقت آتا تھا جب کوئی اہم اور اصولی معاملہ درپیش ہو۔ ورنہ بالعموم وہ صلح کلی تحمل برداشت اور مروت کا مجسمہ تھے۔ میں نے پبلک میں صرف انھیں ایک بار ٹنڈن جی پراسٹریجی ہال کی ایک تقریر میں بگڑتے دیکھا ہے۔ موصوف نے ایک بیان میں ذکر صاحب کی "اُردو دوستی" کو قومی مفاد کے منافی بتایا تھا۔ ذکر صاحب قومیت کی ٹھیکیداری کا حق کسی ہندوستانی سے مختص نہیں سمجھتے تھے۔ وہ مخالفت کا جواب بالعموم خاموشی اور ضبط و تحمل سے دیتے۔ حریف کو زیر کرنے کا نسخہ اکثر یہ بتاتے کہ پتنگ لڑانے کے پیچہ دقلم کے ہیں۔ کوئی کھینچے، سے کاٹتا ہے، میں ڈھیل کا پیچ لڑاتا ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ میاں کی رسی بھی ڈھیلی ہوتی ہے۔ میں کبھی کبھی ان کا موڈ دیکھ کر ان سے اختلاف رائے کرتا۔ خاص طور پر معاملہ جب ایسے حضرات کا درپیش ہوتا جو ڈھیلی رسی سمیت بھاگ نکلنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ یہ عجیب و غریب بات تھی کہ اشخاص کے بارے میں ان کی رائے بہت جچی تلی ہوتی تھی لیکن جب ان سے معاملہ پڑتا تھا تو ان کے بارے میں باوجود ان کی اس رائے کے 'میری' وہی رہتے تھے اور "ہم ہوئے" ہم ہوئے کہ میر ہوئے" سب کے سب پھسڈی رہ جاتے۔ یہ میری ہی نہیں ان کے جگری دوست اور روزانہ کے ہم جلیں رشید احمد صدیقی کی بھی رائے تھی۔ یہ عجیب و غریب بات ہے کہ رشید صاحب اور ذکر صاحب دونوں "من تو شدم تو من شدی" کے باوجود ایک دوسرے کے نقاد تھے۔ ذکر صاحب کا خیال تھا کہ رشید صاحب کے ہوتے ہوئے شعبہ اردو ترقی کی اس منزل پر نہیں پہنچ سکتا جس کے وہ خواہش مند ہیں۔ رشید صاحب کو ایک شام

وائس چانسلا لاج سے میں نے تیزی سے نکلتے ہوئے دیکھا اور پوچھا تو کہنے لگے
 ”مسعود صاحب آج میں ذاکر صاحب سے صاف صاف کہہ آیا ہوں کہ آپ یونیورسٹی
 کن رٹ ریٹ کے ہاتھوں میں چھوڑ کر جا رہے ہیں۔ یہ اس وقت کی بات ہے
 جب ذاکر صاحب نے قبل از وقت وائس چانسلری سے استعفیٰ دینے کا فیصلہ
 کر لیا تھا اور رشید صاحب کی وکالت بھی انھیں اس فیصلے سے نہ ہٹا سکی۔
 اس کے بعد ہی رشید صاحب نے پہلی بار ذاکر صاحب کی شخصیت اور سیرت
 پر میرٹھ سے شائع کی ہوئی ایک کتاب کے دیباچے میں ”مرشد“ پر کھل کر تنقید
 کی اور اپنے خطوں میں ان کے علی گڑھ سے جامعہ میں واپس جانے کے بجائے بہار
 کی گونزری پر فائز ہو جانے سے اختلاف کیا۔

علی گڑھ میں ذاکر میاں کا شاعری سے شغف جاری رہا۔ وہ ایک بیاض
 میں اپنے پسندیدہ اشعار درج کرتے جلتے۔ اقبال کو پڑھنے کا درد جاری رہا۔
 خاص طور پر مسجد قرطبہ کے اس بند کا :

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز	اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند، اس کا خیال عظیم	اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیا راس کا ناز
ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ	غالب و کار آفرین، کار کشا، کار ساز
خاکی و نوری نہاد، بندہ مولیٰ صفات	ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل	اس کی ادا دل فریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو	رزم ہو یا بزم ہو پاک دل دیاک باز
نقطہ پر کار حق، مرد خدا کا لعلین	اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ	حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

ان کے اس راز سے واقف ہونے کی وجہ سے جب انھیں وقار الملک ہال
 میں ان کے علی گڑھ آنے کی خوشی میں ایک ہنسی جلسہ ترتیب دیا گیا جس کا میرس
 ماشل کا وارڈن ہونے کی حیثیت سے میں منتظم بنایا گیا تھا تو میں نے ایک

طالب علم سے خوش الحافی کے ساتھ جلسے کے آغاز میں مسجد قریبہ کا یہ بند پڑھویا جس وقت وہ اس نظم کو سن رہے تھے تو ان کے چہرے پر ایک رنگ آ رہا تھا اور ایک جا رہا تھا۔ جوانی تقریر میں انھوں نے ہم سب کو اقبال کی اس نظم کو ان سے منسوب کر کے پڑھوانے پر خاصا لتاڑا اور کہنے لگے اگر میں اس کا شمرہ برابر بھی حق دار ہوتا تو یہ میرے لیے باعثِ شرف ہوتا۔

شام کو جب مکان پر ملاقات ہوئی تو کہنے لگے اس کے پس پشت آپ کا ہاتھ معلوم ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک نہیں تھا۔

لیکن میں آج بھی سمجھتا ہوں ذاکر صاحب کی پُر پیچ شخصیت عقل و عشق کا ظلم تھی۔ وہ معاشیات کے ماہر تھے اس لیے ان کی نظر میں عالم اسباب ہمیشہ رہتا لیکن بنیادی طور پر وہ سرتیت پسند تھے۔ ایسی سرتیت جو فعال تھی جس سے خیر اور حسن کے سرچشمے اُبلتے تھے۔ جامو کے جولا نگاہ میں انھوں نے اپنی شخصیت کی تربیت کی تھی۔ ہماری قومی تحریک کی بھٹی میں تپ کر کندن بنے تھے۔ یہ 'کندن' اب نایاب ہے۔ ذاکر صاحب کو اپنی آخری عمر میں اس کا سخت قتل تھا جو نسل ان کی آنکھوں کے سامنے پلے بڑھی وہ ان جیسی نہ تھی۔ میرے لیے ہمیشہ ممتہ رہا کہ انھوں نے کبھی اس کو اپنا جیسا بنانے کی کوشش بھی نہیں کی۔ یہ المیہ گاندھی جی، جواہر لال نہرو، مولانا آزاد، ذاکر حسین سب کا ہے عطر

ایسے کہاں سے لائیں کہ ان سا کہیں جھیں! ■■

مجیب صاحب

شمس الرحمن محسنی

مجیب صاحب چوبیس برس کے تھے جب وہ ۱۹۲۶ء میں جرمنی سے واپس ہوئے اور جامعہ برادری میں شامل ہو گئے۔ اس وقت تک ان کی شخصیت کے بنیادی عناصر تشکیل پا چکے تھے۔ ان کا رجحان بنیادی طور پر مطالعہ باطن کی طرف تھا۔ جامعہ میں مناسب اور خوش گوار حالات ملنے پر یہ عناصر بڑھنے پھلنے پھولنے اور نشوونما پانے لگے۔ بچپن، لڑکپن اور عنفوان شباب کی مصروفیات نے اس رجحان میں ایک قسم کی بوقلمونی اور رنگارنگی پیدا کر دی تھی۔ رمضان علی نے ان میں ایک طرف مطالعہ فطرت کا شوق پیدا کیا اور دوسری طرف یہ لگن کہ اپنے دست و بازو سے فطرت میں نیارنگ اور نئی دل کشی پیدا کرتے رہیں۔ بائبل کے مطالعے نے انھیں دینی اور اخلاقی قدروں کی طرف متوجہ کیا۔ روسی ادب کے مطالعے سے ان کے دل میں یہ خواہش کر دھڑلنے لگی کہ وہ انسان اور اس کی بنائی ہوئی تہذیب کو سمجھیں اور کائنات کے راز کو بے نقاب دیکھنے کی کوشش کرتے رہیں۔ مجیب صاحب کی شخصیت کا رجحان باطن کی طرف تھا لیکن اُن کی گوناگوں مصروفیات نے اُسے باطنی دنیا میں محصور نہ رہنے دیا۔ یہ مصروفیات اُن کی شخصیت کا رخ بار بار خارجی حالات اور خارجی اشیاء کی طرف موڑتی رہیں۔ اس سے اُن کی شخصیت

میں ایک دلکش توازن پیدا ہو گیا اور انھوں نے کبھی کسی نفسیاتی الجھن کو اپنے
اور اس طرح مسلط نہ ہونے دیا کہ وہ ان کے لیے ایک مستقل دردِ سر بن جاتی۔
اپنی شخصیت کے ان پہلوؤں کی طرف، عجیب صاحب نے بعض جگہ لطیف اشارے کیے
ہیں۔ وہ فرماتے ہیں :

" ۶۴۹ء کے بعد سے جامعہ کی سالانہ رپورٹ یا اس رپورٹ پر
تبصرہ لکھنا میرے ذمے رہا لیکن میں برابر یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ میں
ایک ایسے ادارے اور ایسے کاموں کے بارے میں لکھ رہا ہوں جو
مجھ سے دور نہیں تو کسی قدر الگ ضرور ہیں۔ اپنی طبیعت کو دیکھتے
ہوئے... اس (ذہنی) علیحدگی کی بدولت میں اپنا توازن کھوئے
بغیر جامعہ میں اترتیں برس گزار سکا۔"

عجیب صاحب طبعاً کم آمیز اور کم گو تھے اور جلد کسی سے بے تکلف نہیں ہوتے
تھے۔ جن لوگوں سے قریب ہو جاتے ان سے بھی ایک حد تک حجاب رہتا۔ وہ
ایک جگہ لکھتے ہیں :

" میں اُن لوگوں میں سے نہیں تھا جو ذاکر صاحب کی گفتگو کے بہتے
چشموں اور باغ و بہارِ دادیوں کا لطف اٹھاتے تھے کہ میرا حوصلہ
دو چار کیا رویوں سے آگے نہیں بڑھ سکتا تھا۔ اس سے بھی مجھے اپنا
صحیح مقام حاصل کرنے میں مدد ملی۔ اور میں جب ضرورت ہوتی تو
سامنے آتا۔ نہیں تو جو کام میرے سپرد تھے اُن میں لگا رہتا۔
مجھے معلوم نہیں کہ قربت کے ساتھ یہ دوری ذاکر صاحب کو پسند تھی یا
نہیں۔ لیکن اس کی شکایت وہ کیا کرتے تھے۔ اگرچہ وہ جانتے
تھے کہ میں نے اپنا طریقہ طبیعت کی خشکی کی وجہ سے اختیار کیا
ہے اور اسے بدل نہیں سکتا۔"

ذاکر صاحب کے زیر اثر آنے سے پہلے عجیب صاحب نے اسلام کا مطالعہ

بہت سرسری طور پر کیا تھا۔ البتہ عیسائیت پر اُن کی نظر گہری تھی۔ بائبل اور دستہ نفسی کے نادلوں نے انھیں عیسائیت کی تعلیمات اور عیسائی تہذیب سے اچھی طرح روشناس کرا دیا تھا اور عیسائیت کی بعض تعلیمات کا ان پر گہرا اثر پڑا تھا۔ بائبل کی جن اخلاقی قدروں سے انھوں نے اپنی شخصیت کا تانا بانا بنایا تھا اُن میں سے بعض بائبل کے ان اقتباسات میں ملتے ہیں :

”جو کوئی تجھ سے مانگے، اُسے دے اور اس سے جو تیرا مال لے پھرت مانگے۔ اگر تم انھیں جن سے پھر پانے کی امید ہے قرض دو۔ تو تمھارا کیا احسان ہے۔ کیوں کہ گنہ گار بھی گنہ گاروں کو قرض دیتے ہیں تاکہ اس کا بدلہ پائیں۔“ پانے کی امید نہ رکھ کے قرض دو، تمھارا بدلہ بڑا ہوگا۔“ اگر تم انھیں جو تم سے پیار کرتے ہیں پیار کرو تو تمھارا احسان یہی ہے، کیونکہ گنہ گار بھی اپنے پیار کرنے والوں کو پیار کرتے ہیں۔“ اس تنکے کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے کیوں دکھیتا ہے۔ پہلے اس کا ٹڈی کو اپنی آنکھ میں سے نکال۔ تب تو اس تنکے کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے، اچھی طرح دیکھ کے نکال سکے گا۔ کیوں کہ اچھے درخت میں بُرا پھل نہیں لگتا اور نہ بُرے درخت میں اچھا پھل لگتا ہے۔“ جیسا تم چاہتے ہو کہ لوگ تم سے کریں، تم بھی اُن سے دیا ہی کرو۔“

مجیب صاحب کے دل میں ذاکر صاحب کے لیے جو گہری عقیدت پیدا ہو گئی تھی، اس کا سبب شاید یہی رہا ہو کہ ذاکر صاحب کی شخصیت میں ان اخلاقی اقدار کی جھلک نظر آتی تھی جن کا جلوہ مجیب صاحب نے عیسائیت کی تعلیمات میں دیکھا تھا۔ ذاکر صاحب کا دوسروں کے ساتھ انھیں بائبل کی ان مذکورہ بالا اخلاقی تہذیب کی یاد دلاتا تھا۔ ذاکر صاحب دوسروں کا دل دکھانے سے بہت ڈرتے تھے۔ اس خیال سے کہ دوسرے کا دل نہ دکھے وہ بڑی سے بڑی تکلیف اٹھانے کے لیے تیار رہتے تھے۔ وہ ہر دھکی کو اپنا دکھ بیان کرنے کا موقع دیتے۔ ہر کام کو پورے

انہاں سے کرتے اور ساتھ ساتھ اپنے اوپر یہ پابندی لگاتے کہ کسی کا دل دُکھے۔ ان کی موقع شناسی اور مردم شناسی کا یہ کمال تھا کہ دوسرے میں خود اعتمادی پیدا کر کے اُن سے اپنے کام کو اس طرح کراتے کہ کام کرانے والے انہیں اپنے سوچے ہوئے کام سمجھتے تھے۔ ذاکر صاحب کی ان خوبیوں نے عجیب صاحب کا دل موہ لیا اور انہیں ذاکر صاحب میں وہ تمام صلاحیتیں نظر آئیں جو ایک اچھے رہنما میں ہونی چاہئیں۔ عجیب صاحب نے انہیں اپنا رہنما اور مرشد مان لیا اور یہ فیصلہ کرنے میں کہ وہ ان کے ساتھ جاموہ میں کام کریں انہیں بالکل تامل نہ ہوا۔ شاید یہ بھی ذاکر صاحب کی صحبت ہی کا فیضان تھا کہ عجیب صاحب میں اسلام کو اچھی طرح اور ٹھیک ٹھیک سمجھنے کا خیال پیدا ہوا۔ دینی معاملات میں انہیں سہارے کی تلاش تھی۔ یہ سہارا انہیں ذاکر صاحب کے قول و عمل میں مل گیا۔ عجیب صاحب کا بیان ہے کہ ذاکر صاحب انہیں بعض قرآنی آیات کے معنی اس طرح سمجھاتے جیسے کہ قرآن کا کوئی سچا عالم ہی سمجھا سکتا ہے۔ وہ اسلام اور اس کی تعلیمات کے بارے میں اکثر ان سے سوالات کرتے رہتے۔ ذاکر صاحب بعض دفعہ اُن کے سوال کا جواب نہ دیتے۔ کسی صوفی کا قصہ سننا دیتے یا پھر کوئی شعر پڑھ دیتے اور (اس قصے اور شعر میں) ان کے سوال کا جواب مل جاتا۔

عجیب صاحب تاریخ کے اُستاد تھے۔ انہیں ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی سماجی اور اخلاقی تاریخ کے سلسلے میں اسلام کے دینی عقائد اور اخلاقی قدروں مسلمانوں کی تہذیبی اور مذہبی تحریکوں اور مسلمان حکمرانوں، علماء اور صوفیاء کے حالات کا مطالعہ کرنا پڑا۔ اسلام میں انہیں تقریباً وہ سب دینی اور اخلاقی اقدار مل گئیں جو انہوں نے بائبل کے مطالعے سے حاصل کی تھیں۔ انہیں آہستہ آہستہ تصوف اور فتوت کے مسائل سے گہری دل چسپی ہوتی چلی گئی۔ یہ شاید بائبل کی تعلیمات، تصوف اور فتوت کے مطالعے اور ذاکر صاحب کی صحبت کا اثر تھا کہ عجیب صاحب کی شخصیت میں دو خوبیوں نے مرکزی حیثیت حاصل کر لی اور وہ اسی طرح چمک اٹھیں

کہ ایک زمانے تک اپنے گرد و پیش کو منور کرتی رہیں۔ ان میں سے ایک خوبی تھی مسلسل کام کرتے رہنا۔ وہ اکثر کہتے :

”کام میں لگے رہیے۔ فائدے نقصان کا خیال نہ بھیجیے۔ روزمرہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں کی طرف توجہ کیجیے اور دیکھتے رہیے کہ آپ انھیں کس خوبی سے انجام دے رہے ہیں۔ یہی چھوٹے چھوٹے کام آدمی کی شخصیت کو ایک شکل دیتے ہیں، اس شکل میں حُسن پیدا کرتے ہیں۔ ان ہی کاموں کی بدولت آدمی بچا جاتا ہے۔ اس کا ضمیر اس درجہ بیدار ہو جاتا ہے کہ اپنے کسی حکم کو ٹانے نہیں دیتا۔ جب ضمیر کا حکم چلنے لگتا ہے تو چھوٹے اور بڑے، ادنیٰ اور اعلیٰ کام میں فرق نہیں کیا جاتا۔ سب ایک معیار کے مطابق محنت اور سلیقے سے کیے جاتے ہیں اور سب اسی سر کو انچا کرتے ہیں جو اُن کے سامنے جھکا تھا۔ یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی جو ایک دفعہ پیدا ہو جائے تو بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت کی دوستی آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔“

دوسری خوبی جو عجیب صاحب کی شخصیت کا جزو لاینفک بن گئی تھی، وہ تھی کسی سے کچھ نہ مانگنا اور دوسروں کو ہمیشہ دیتے رہنا اس پر وہ ہمیشہ مضبوطی سے قائم رہے۔ دوسروں سے بھی ہمیشہ یہی کہتے کہ دینے والا طریقہ اختیار کریں اور لینے کا نہ کریں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں :

”آپ نے بہت سے گڈھے دیکھے ہوں گے جو اپنے ماحول کی پستی اور اپنے خالی ہونے کا اعلان کرتے ہیں، گویا یہ بھیک مانگنے کے پیالے ہیں جن کو برسات کا پانی یا آس پاس کے مالے بھر دیا کرتے ہیں۔ ان میں پانی رہتا ہے مگر کس ذلت سے۔ آدمی اُن سے فائدہ اٹھاتے ہیں، مگر کس کراہت کے ساتھ۔ پانی ان چشموں میں بھی ہوتا ہے جو پہاڑ کے سینے سے پھوٹ کر نکلتے ہیں اور ان کی کیا شان اور کیا عزت ہوتی ہے۔

انسان اُن کے احسان اٹھا کر خوش ہوتے ہیں، اُن پر ناز کرتے ہیں۔
 اُن کی دریا دلی کو اپنے لیے مثال مانتے ہیں۔ سوداگری کی نظر سے دیکھیے تو
 تالاب لینے والوں میں، چشمہ دینے والوں میں ہے۔ تالاب اپنا مال سمیٹ
 کر رکھتا ہے۔ چشمہ اپنا مال لٹاتا ہے۔ چشمے کا پانی بہتا رہتا ہے۔ تالاب
 کا سوکھتا رہتا ہے۔“

مجیب صاحب کے اپنے مرشد سے تعلقات ہوں یا جامعہ برادری کے ساتھ،
 طلبہ کے ساتھ ان کا رشتہ ہو یا جامعہ کے باہر کی دنیا کے ساتھ، ہر جگہ ان کی
 یہ دونوں خوبیاں عطر بیزی کرتی رہتیں۔ وہ کسی سے کچھ نہ مانگتے، دوسروں کو دیتے
 رہنا انھیں پسند تھا۔ وہ اپنے لیے کام کرتے یا دوسروں کے لیے اس سے انھیں
 یکساں سکون ملتا۔ کام کو وہ عبادت کا درجہ دیتے تھے مسلسل کام کرنا ان کی عبادت
 ثانیہ بن گئی تھی۔ اور ہمہ وقت مشغول رہنے کو وہ ایک بڑی سعادت جانتے تھے۔

اپنے مرشد کے ساتھ تعلقات

اپنے مرشد ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ ان کے تعلقات کی نوعیت کچھ نرالی
 تھی۔ دلی تعلق کے باوجود وہ اُن سے کچھ دور رہتے تھے۔ اس انداز میں ایک تو
 اُن کی طبیعت کو دخل تھا۔ ادہ نظر تاً کم آئینہ اور کم گو تھے (دوسرے مرشد کی عظیم
 شخصیت سے محبت اور عقیدت انھیں مجبور کرتی تھی کہ وہ ان کا وقت ضائع نہ کریں اور
 اُن سے صرف اتنا ہی ملیں جتنی ضرورت ہو۔ مجیب صاحب جانتے تھے کہ جامعہ کے
 دوسرے لوگ اپنے دل کی بھڑاس نکالنے کے لیے ذاکر صاحب کا بہت سا وقت لے
 لیتے ہیں اور انھیں آرام کا موقع میسر نہیں آتا۔ مجیب صاحب نے اپنے اوپر یہ پابندی
 لگائی کہ ذاکر صاحب کا زیادہ وقت نہ لیں۔ لیکن مرشد سے محبت کا عالم یہ تھا کہ ان کے
 لیے سب کچھ کرنے کو تیار رہتے۔ ایک سوال کے جواب میں ذاکر صاحب نے انھیں
 ایک مُرید کا قصہ سُنا یا تھا جس کے پیر نے کسی درخت کے بارے میں کہا تھا کہ

اس کی سواک بہت اچھی ہوتی ہے۔ "مرید نے اس قسم کے درخت کی تلاش شروع کی۔ معلوم ہوا کہ پانچ چھ میل پر ایسا ایک درخت ہے۔ وہ رات کو دو تین بجے اٹھ کر جاتا اور روز اپنے پیر کے لیے ایک تازہ سواک کاٹ کر لے آتا۔ وہ یہ برسوں تک کرتا رہا اور پیر کو خبر نہ ہوئی۔ "عجیب صاحب اسی طرح بن بتائے اکثر ذاکر صاحب کے بہت سے کاموں میں اُن کا ہاتھ بٹاتے رہتے تھے۔ کئی سال تک شیخ الجامعہ کے عہدے کی ذمے داریوں کے ساتھ ساتھ ذاکر صاحب جامعہ کالج کے پرنسپل بھی تھے اور طلبہ کی انجمن اتحاد کے صدر بھی۔ عجیب صاحب کالج اور انجمن اتحاد کے کاموں کی دیکھ بھال اس طرح کرتے کہ نئے طالب علم یہ سمجھتے کہ ان کاموں کی ذمے داری براہ راست ان ہی پر ہے اور کسی خاص موقع ہی پر انھیں معلوم ہوتا کہ کالج کے پرنسپل اور انجمن اتحاد کے صدر دراصل ذاکر صاحب ہیں۔

ذاکر صاحب سے عقیدت اور محبت کے باوجود عجیب صاحب ذاکر صاحب سے کچھ دور دور سے رہتے تھے۔ قرب کے ساتھ اس دوری کی ذاکر صاحب اکثر شکایت کرتے اور اس کا اظہار بڑے پر تکلف پیرائے میں کرتے تھے۔ ایک دفعہ جب وہ وائس پریسیڈنٹ تھے، انھوں نے اپنی اس شکایت کا اظہار عجیب صاحب کو غالب کا یہ شعر سن کر کیا تھا :

ہجوم گل بہ گلستاں ہلاک شو تم کرد

کہ جانانہ و جائے تو ہچناں خالیست

اکثر لوگ مرید اور مرشد کے ان پر لطف اور نازک تعلقات کو نہ سمجھ سکے۔ ذاکر صاحب مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر بنے اور علی گڑھ چلے گئے، اور وہاں سے گورنر جنرل کو بہار بھر دہلی واپس آئے اور نائب صدر اور صدر جمہوریہ کے عہدوں پر فائز رہے۔ عجیب صاحب ہر دور میں اُن سے ملتے رہے، مگر انھیں اس کا خیال رہتا کہ ذاکر صاحب کا زیادہ وقت زلیں۔ انھیں وہ نہ جامعہ کے تکلیف دہ حالات بتاتے اور نہ کبھی کسی کی شکایت کرتے۔ وہ جانتے تھے کہ اس سے ذاکر صاحب کو دکھ ہوگا۔

جامعہ کے کاموں میں جب بھی انھیں ذاکر صاحب کی مدد کی ضرورت ہوتی، وہ انھیں مل جاتی۔ آزادی کے بعد جامعہ کے سامنے دو بڑے سوال تھے۔ ایک یہ کہ گورنمنٹ سے مالی امداد کیسے لی جائے؟ دوسرے یہ کہ جامعہ کے لیے یونیورسٹی کا درجہ کیسے حاصل کیا جائے۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے عجیب صاحب نے جتنی بھی کوششیں کیں اُن سب میں ذاکر صاحب کا مشورہ اور ان کی مدد شامل تھی۔ ذاکر صاحب نے کہہ دیا تھا کہ مالی امداد کی کسی درخواست پر وہ دستخط نہ کریں گے۔ یہ کارروائی عجیب صاحب اپنے دستخطوں سے کرتے رہیں۔ حکومت ہند نے جب مالی امداد دینا منظور کی تو کچھ شرائط پر۔ جامعہ کے اسٹاف میں سے بہت سے ان شرائط کو ماننے کے لئے تیار نہ تھے۔ کئی دن تک جامعہ برادری کے عام جلسے ہوتے رہے۔ ذاکر صاحب برابر ان جلسوں میں شرکت کے لیے آتے اور امیر جامعہ کی حیثیت سے ان کی صدارت کرتے۔ یہ اُن ہی کی عظیم شخصیت کا اثر تھا کہ جامعہ والے حکومت کی شرائط پر مالی امداد لینے پر راضی ہو گئے۔ جامعہ کو یونیورسٹی کا درجہ دینے کے بارے میں ذاکر صاحب نے وزیر تعلیم ڈاکٹر کے ایل شرمائی کو ایک مفصل خط لکھا تھا اور اس سلسلے میں انھوں نے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے چیرمین ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ کوٹھاری سے بھی بات چیت کی تھی۔ یہ سب ذاکر صاحب نے عجیب صاحب کے کہنے پر کیا تھا۔ ایک مرتبہ جب وہ کزن بشیر حسین زیدی کی رہائش گاہ پر اس سلسلے میں ان سے ملنے گئے تو انھوں نے مجھے بھی اپنے ساتھ لے لیا تھا۔ یہ واقعہ مجھے اس لیے اور یاد رہ گیا کہ ذاکر صاحب کی موجودگی میں عجیب صاحب نے مجھے سگار دینا چاہا تو میں جھجکا، انھوں نے ذاکر صاحب سے کہا کہ وہ مجھے اجازت دے دیں، ذاکر صاحب کے کہنے پر نہ چاہتے ہوئے بھی مجھے سگار ہاتھ میں لینا پڑا۔

جامعہ میں بعض حضرات تھے کہ انھیں جب کسی معاملے سے دلچسپی ہوتی تو وہ عجیب صاحب سے یہ توقع رکھتے کہ وہ ان کی مرضی کے مطابق فیصلہ کریں۔ کسی وجہ سے اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کی نسکایت ذاکر صاحب سے کی جاتی۔ وہ اپنے خاص انداز

میں شکایت کرنے والے کو یہ کہہ کر مطمئن کر دیتے کہ عجیب صاحب نے مجھ سے مشورہ نہیں کیا اور یہ میں مناسب نہیں سمجھتا کہ ان کے کام میں بلاوجہ دخل اندازی کی جائے۔ یہ جملے دوسرے لوگوں کے کانوں تک بھی پہنچ جاتے۔ رفتہ رفتہ اس سے عام طور پر یہ تاثر لیا جانے لگا کہ عجیب صاحب جامعہ کے مستقبل کے بارے میں ذاکر صاحب تک سے مشورہ نہیں کرتے۔ مرشد اور مرید دونوں ایک دوسرے کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ امیر جامعہ کے عہدے اور شیخ الجامعہ کے عہدے کے الگ الگ تقاضے ہیں۔ ایک کو دوسرے کی مدد کی ضرورت ہے مگر یہ مناسب نہیں کہ ایک دوسرے کے دائرہ عمل میں دخل اندازی کرے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عجیب صاحب آخر تک ذاکر صاحب کو اپنا مرشد اور مربی مانتے رہے۔ ان دونوں کے تعلقات میں قربت اور دوری کی نزاکتیں بہر حال باقی رہیں۔ عجیب صاحب اپنے مضمون ذاکر صاحب میں لکھتے ہیں :

”شروع کے پانچ چھ سال جب میں جامعہ میں تھا اور نہیں بھی تھا۔ جب ذاکر صاحب کی مشکلوں اور پریشانیوں کو دل پر اثر لے بغیر دیکھتا تھا۔ کاموں میں حصہ لیتا تھا مگر مجبوری سمجھ کر۔ اس کے باوجود یہ کبھی سمجھ میں نہ آیا کہ ذاکر صاحب سے الگ ہو کر بھی زندگی گزاری جاسکتی ہے..... پھر وہ زمانہ آیا جب اپنی بے تعلقی پر مشرم آنے لگی اور میں نے دفتری کاموں میں شرکت کی اجازت چاہی۔ اس وقت میری تربیت شروع ہوئی۔ مگر استاد اپنے فن میں ایسا کامل تھا کہ کبھی سامنے نہ آتا۔ غمیر کی آواز بن کر ہدایت دیتا۔ غلطیوں اور کوتاہیوں پر کبھی ملامت نہ کرتا اور جب کبھی اندیشہ ہوتا کہ کامیابی اطمینان اور غرور پیدا کرے گی تو کہہ دیتا کہ جو کچھ ہم کر رہے ہیں ہمارے حوصلے اور آرزوئیں سب بچ ہیں۔ مقصد صرف یہ ہے کہ زندگی کسی کا آمد طریقے سے گزار دی جائے۔“

مجیب صاحب اور جامعہ برادری

مجیب صاحب کی طبیعت اور شخصیت اپنے مرشد سے مختلف تھی۔ وہ لوگوں سے کم ملتے تھے اور اپنے کاموں میں لگے رہتے تھے۔ ذاکر صاحب اپنے ساتھیوں سے برابر ملتے رہتے، اپنے دفتر میں، ان کے اداروں میں یا پھر ان کی رہائش گاہوں پر۔ وہ باتوں باتوں میں اپنی بہت سی تجاویز سے انھیں روشناس کرتے رہتے تھے۔ مجیب صاحب یہ سب نہ کرتے۔ تجاویز اور منصوبے تیار ہو جاتے تو مجلسوں کے اراکین کے پاس بھیج دیے جاتے۔ جلسے ہوتے تو کئی رات تک چلتے۔ ہر شخص ان مجلسوں میں اپنے دل کی بھڑاس نکالتا۔ دلوں کی بھڑاس نکل جاتی تو ہر جیسز منظور ہو جاتی تھی۔ مجیب صاحب اکثر یہ بات مان لیتے تھے۔ انھیں کسی بات کو ماننے میں پس و پیش ہوتا تو بات بگڑ جاتی تھی۔ ایسی صورت میں ایک دو مرتبہ تو انھوں نے شیخ الجامعہ کے عہدے سے استعفا بھی دے دیا۔ وہ ہمیشہ اس کے لیے تیار رہتے کہ دوسرا ساتھی اس بار کو اٹھالے تو وہ اس کی سرکردگی میں کالج کے استاد کی حیثیت سے کام کرتے رہیں گے۔ مگر جو لگ یہ نہیں چاہتے تھے کہ جامعہ اپنے دور آزمائش میں مجیب صاحب کی رہنمائی سے محروم ہو جائے، وہ آگے بڑھ کر کوئی نہ کوئی صورت نکال لیتے۔ استعفا واپس ہو جاتا اور جامعہ کا قافلہ پھر آگے بڑھنے لگتا۔

۱۹۵۶ء تک یہی حالات رہے۔ جامعہ سے اپنی ذہنی اور جذباتی دوری کے بل بوتے پر وہ ان پر قابو پا سکے۔ مجیب صاحب اکثر کہا کرتے تھے کہ جس طرح ہم کسی کام کو کرنا چاہتے ہیں، وہ نہ ہو سکے تو پریشان نہیں ہونا چاہیے۔ کام کرنے کے ہزار طریقے ہوتے ہیں۔ ایک نہ ہو، دوسرا ہو۔ دوسرا نہ ہو تو تیسرے طریقے سے بھی کام چل سکتا ہے۔ وہ کسی ایک تجویز، بردجیکٹ یا طریقہ عمل سے اپنے ذہن اور جذبات کو وابستہ نہ کرتے کہ اس پر عمل نہ ہو سکے تو

تمام راستے بند ہو جائیں۔ ان کی انسانیت اور انسان دوستی، کام کرتے رہنے کی بے پناہ قوت، دوسروں کو دیتے رہنے اور کسی سے کچھ نہ مانگنے کی عادت کا ہر شخص دل سے معترف تھا۔ ان کے طریق فکر اور طریقہ کار سے چاہے کوئی کتنا ہی اختلاف رکھتا ہو، وہ بھی یہ نہ برداشت کرتا تھا کہ جامعہ میں کوئی اُن کی مخالفت کرے۔ پُرانے کارکن، جن کا جامعہ کے ارباب حل و عقد میں شمار ہوتا تھا، نئے پروجیکٹ اور نئی تجاویز کو اس لیے پسند نہ کرتے کہ وہ انھیں جامعہ کے مقاصد کے خلاف سمجھتے تھے۔ یہ تجاویز اور پروجیکٹ زیادہ تر وہ لوگ تیار کیا کرتے تھے جو جامعہ میں نئے تھے۔ ان لوگوں کے کام کرنے کے طریقے بھی بعض پُرانے کام کرنے والوں کو پسند نہ تھے۔

۱۹۵۶ء سے جامعہ کے کام کا دائرہ بڑھنے لگا۔ اسٹائن میں نئے لوگوں کا اضافہ ہوا۔ جامعہ کی مجالس بالا کی شکل بھی آہستہ آہستہ بدل گئی۔ نئے آنے والے نوجوان تھے۔ اُن میں بہت سے مجیب صاحب کی دلکش شخصیت کے ایسے ہو گئے۔ اور اُن سے اپنی ہمت اور حوصلے کے مطابق فیض حاصل کرنے لگے۔

مجیب صاحب ۱۹۳۲ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے خازن مقرر ہوئے۔ اس وقت جامعہ کا دار و مدار چندوں پر تھا۔ خازن کی حیثیت سے انھیں ایک طرف محاسبی کی نگرانی کرنا پڑتی تھی اور دوسری طرف جامعہ کے اسٹائن کی دہجائی، اس لیے کہ انھیں کبھی نہ تو پوری تنخواہ ملتی اور نہ وقت پر ملتی۔ اُن کے عزیز ساتھی اور دوست شیفتہ الرحمان صاحب قدوائی نے، جامعہ کے لیے مالی وسائل فراہم کرنے کے لیے ہمدردانہ جامعہ کے نام سے ایک شعبہ قائم کیا تھا۔ مجیب صاحب سمجھتے تھے کہ وہ چندہ جمع کرنے کے کام کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ مگر پھر بھی شیفتہ صاحب کے کہنے پر ان کے ساتھ چندہ جمع کرنے کے لیے دورے پر چلے جاتے۔

مجیب صاحب دل کے نخی تھے اور جامعہ کے ایسے خزانے کے نگران تھے جو

اکثر خالی رہتا تھا۔ نہ معلوم انھیں کتنی مرتبہ ضرورت پڑنے پر اپنے پاس سے بھی لوگوں کی مدد کرنا پڑی ہوگی۔ مجھے ان کے ایک ساتھی نے جو ان کے شاگرد بھی تھے بتایا کہ ایک دفعہ انھیں دو سو روپے کی شدید ضرورت تھی، کسی طرح عجیب صاحب کو اس کا پتہ چل گیا اور انھوں نے اپنے پاس سے دو سو روپے کا انتظام کر دیا۔ چند برس بعد وہ اس قابل ہو گئے کہ قرضہ واپس کر دیں۔ ڈرتے ڈرتے عجیب صاحب کے پاس گئے۔ انھوں نے یہ رقم واپس نہ لی اور کہنے لگے کہ میرے پاس اس وقت تھا۔ میں نے دے دیا۔ میں نے قرض نہیں دیا تھا۔ جامعہ کے بعض پرانے کارکنوں کو بھی یہ کہتے سنا ہے کہ جامعہ کا خزانہ خالی ہوتا، کسی کو فوری ضرورت پیش آتی اور عجیب صاحب کے پاس کچھ ہوتا تو وہ مدد کرنے سے کبھی دریغ نہ کرتے تھے۔ ان کی اس دریا دلی سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کو بھی حصہ ملتا رہتا۔ جامعہ کی کہانی کے مصنف نے لکھا ہے کہ ۱۹۲۸ء میں جب جامعہ کی مالی حالت خراب تھی، عجیب صاحب نے گرمی کی چھٹیوں کی پوری تنخواہ جامعہ کو دے دی تاکہ کتب خانے کے لیے ضروری کتابیں خریدی جاسکیں۔

عجیب صاحب اور طلبائے کالج

ایک زمانے تک جامعہ کالج میں سب مضامین لازمی تھے۔ عجیب صاحب تاریخ اور سیاسیات پڑھاتے تھے۔ اس طرح سب ہی طالب علموں سے ان کی ذاتی واقفیت ہو جاتی تھی۔ طلبہ کی تعداد چالیس پچاس سے زائد نہ ہوتی تھی۔ سال بھر کے کام کے بیس فی صد نمبر ہوتے تھے۔ ہر طالب علم کو ہر مضمون میں دو مقالے لکھنا ہوتے تھے۔ اس طرح ہر طالب علم کو سال بھر میں عجیب صاحب کے لیے چار مقالے لکھنا پڑتے۔ کلاس کا وقت ختم ہونے پر طالب علم باری باری عجیب صاحب سے ملتے اور اپنے مقالے کے بارے میں ہدایات حاصل کرتے۔ ہفتے میں ایک دو بار میں بھی ان سے باتیں کرتا ہوا کبھی دفتر شیخ الجامعہ تک جہاں ان کا دفتر تھا یا

نسیم باغ اُن کے گھر تک چلا جاتا۔ بعض مرتبہ وہ اپنے مطالعے کے کمرے میں لے جاتے اور مضمون سے تعلق اپنے پاس سے کوئی کتاب دیتے۔ ”دوسری جنگ عظیم“ اور ”فلسفہ تاریخ“ پر مقالہ لکھنے کے سلسلے میں نہ جانے میں کتنی بار اُن کے گھر گئے۔ اس زمانے میں وہ ہر نئے حالات حاضرہ پر تقریر کرتے تھے۔ اور اس سلسلے میں ”دوسری جنگ عظیم“ پر اُن کی لائبریری میں نئی نئی کتابیں مل جاتی تھیں۔ عجیب صاحب سے فلسفہ تاریخ پر بھی اکثر گفتگو رہتی۔ مجھے ان دنوں تاریخ کی مادی تشریح کے مطالعے کا نیا نیا شوق ہوا تھا۔ اس بارے میں اُن سے اولڈ براؤن لاج اور نسیم باغ کے راستے میں بہت باتیں رہیں۔ اس موضوع پر گفتگو کے درمیان ایک مرتبہ وہ کہنے لگے کہ کسی بچے رہنما کی حیثیت ایک مہمار کی ہوتی ہے۔ وہ اپنے منصوبے کی تشکیل میں اپنے ساتھیوں کو اینٹ پتھر کی طرح استعمال کرتا ہے اور اپنے ہر ساتھی کو اس کام میں لگاتا ہے جس کی اس میں لیاقت پاتا ہے۔ میں ایک عرصے تک اس مغالطے میں رہا کہ عجیب صاحب کا یہ انداز منکر شاید جرمِ فلسفے کا مرہونِ منت تھا۔ لیکن بعد میں پتہ چلا کہ وہ ان دنوں تصوف کا مطالعہ کر رہے تھے۔ اور یہ بات انھوں نے پیر اور مرید کے رشتے کو سامنے رکھ کر کہی تھی یا پھر ان کے سامنے ذکر صاحب تھے جو کچھ اسی انداز سے اپنے ساتھیوں سے کام لیا کرتے تھے۔

میں شاید کالج کے دوسرے سال میں تھا کہ مجھ پر ذہنی پر اگندگی کا دورہ پڑا۔ ذہن ہر وقت زندگی اور موت، جنت اور دوزخ، خدا کے ہونے اور نہ ہونے جیسے سوالات میں الجھا رہتا تھا۔ ذہن و اعصاب اس سے اتنے متاثر ہو گئے تھے کہ کبھی کبھی زبان پر لکنت کا اثر ہو جاتا۔ عجیب صاحب نے میری اس بیماری کو بھانپ لیا۔ وہ ہفتے میں دو تین بار اپنے گھر بلاتے اور کئی کئی گھنٹے تک باتیں کرتے رہتے۔ انھوں نے کہا کہ مجھے جسمانی محنت اور مشقت کا کام کرنا چاہیے۔ اُن کے کہنے پر میں نے نسیم باغ میں ان کے ساتھ کئی دن باغبانی کی اور پچھاڑوڑے

چلائے۔ شاید اُن ہی کے مشورے سے ہندوستان کے مختلف شہروں کی سیاحت کی۔ نئے نئے لوگوں سے ملا۔ اور ان سے بات چیت کی۔ سفر سے واپس آیا تو ذہنی پراگندگی میں کمی ہوگئی تھی اور میں اطمینان سے اپنی پڑھائی میں مصروف ہو گیا۔

جامعہ سے باہر کی دُنیا اور عجیب صاحب

پُرانے کارکنوں کو جنھیں جامعہ ملیہ سے جذباتی وابستگی تھی، عام طور سے یہ شکایت رہتی کہ عجیب صاحب کی باہر کی مشغولیات بہت بڑھتی جا رہی ہیں اور اس سے ان کی جامعہ کی طرف توجہ کم ہو رہی ہے۔ مگر جن لوگوں نے انھیں کام کرتے ہوئے قریب سے دیکھا ہے وہ جانتے ہیں کہ باہر کی مصروفیات کی وجہ سے کبھی ایسا نہیں ہوا کہ جامعہ کے کسی کام پر پوری طرح دھیان نہ دیا گیا ہو۔ روزمرہ کے کاغذات کا فائل صبح سویرے عجیب صاحب کے گھر پہنچ جاتا اور بہت سے دفتری کام ناشتے سے پہلے ہی نبٹ جاتے۔ افسران شعبہ اور جامعہ کے دوسرے حضرات سے دفتر میں ملاقاتیں رہتیں۔ جامعہ سے باہر کی مشغولیات نے عجیب صاحب کے تعلقات کا دائرہ وسیع کر دیا۔ اس سے عجیب صاحب کی شہرت اور مقبولیت میں اضافہ ہوا اور جامعہ کی عزت اور ساکھ بھی بڑھ گئی۔ باہر کی یہ مشغولیات کسی قسم کی تھیں۔ شیخ الجامعہ کی حیثیت سے وہ دہلی ایجوکیشن سوسائٹی کے صدر تھے اور اس کے تمام تعلیمی اداروں (دہلی کالج، ایٹنگو عربک اسکول اور شفیع میموریل اسکول) کی نگرانی ان کے فرائض میں شامل تھی۔ انھیں حکومت ہند کی مختلف کمیشنوں اور تقریبات میں شرکت کرنا پڑتی تھی۔ اُن کا تعلق دہلی کے اور بہت سے اداروں اور سوسائٹیوں سے تھا۔ کسی سے اُن کا تعلق ایک ماہر تعلیم کی حیثیت سے تھا اور کسی سے ادیب، مؤرخ اور دانش ور کی حیثیت سے۔ جامعہ سے باہر بھی انھیں بہت سے ایسے کام کرنے والے مل گئے (بقیہ صفحہ ۶۲ پر)

ڈاکٹر سید عابد حسین

بیگم انیس قدوائی

وہ ایک دور تھا، جب قوم پرستی کی بحال میں انسان گڑھے جاتے تھے۔ جب ہماری تعلیم کا ہیں اہل علم و دانش سے بھرپور تھیں۔ جب حصول علم کا مقصد صرف سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ عہدوں پر پہنچنا رہ گیا تھا، مگر چند سر بھرے دانش ور اس کو بکاؤ چیز نہ سمجھ کر گوشہ عافیت ڈھونڈ رہے تھے، ساتھ ہی سیاسی افق پر انسان دوستی اور درویشی کی فضا چھائی ہوئی تھی۔

ایسے میں مولانا محمد علی، حکیم اجل خاں اور گاندھی جی نے جامعہ ملیہ کے نام سے دولت و زر سے بے پروا، آرام و راحت سے بے نیاز، محنت و کام کے شوقین اور تن من دھن سے تعمیر ملت و وطن میں جٹ جانے والے نوجوانوں کو ایک عملی میدان فراہم کیا۔ ان میں سے کوئی ابتدائی تعلیم کا ماہر تھا، تو کوئی ایڈیٹ ایجوکیشن کا شہیدانی۔ کوئی زبان و بیان کا ماہر تھا، تو کوئی ماہر تعمیرات۔ کسی کے دماغ میں حدیث فقہ کا نور فروزاں تھا، تو کسی کے اندر فلسفہ و ہیئت کی کاوشیں۔ یہ سب صرف ہندوستان کے قصوں اور دیہاتوں ہی سے نہیں غیر ملکوں سے بھی آکر یہاں اکٹھے ہوئے تھے تاکہ ایک عظیم النظیر برادری قائم کر سکیں۔ ان میں بچوں کے شاعر بھی تھے اور بچوں کے سدھار و سرپرستی کا سودار کھنے والی خاتون بھی۔

ڈاکٹر عابد حسین بھی انہی میں کے باقیات الصالحات میں سے تھے۔ وقت گزرتا گیا غفل اُجڑتی رہی۔ بساط اُٹھ گئی۔ اور آج وہ شمع بھی بجھ چکی ہے۔

دورو کے گزاردی شب غم شمع نے لیکن

نیمند آہی گئی جنبش دامن سحر سے

میں نے ۱۹۴۷ء میں انھیں پہلی بار جامعہ کی خانقاہ میں فرشتے پر بیٹھے ہوئے، کتابوں اور کاغذوں سے گھرے ہوئے دیکھا تھا۔ فائرسٹ کی مترجم اور مشہور افسانہ نویس صالحہ عابد حسین کو دیکھنے، ملنے اور قربت کی خواہش جامعہ ملیہ لائی۔ لیکن یقین مانیے، عابد صاحب کو دیکھ کر حیرت زدہ رہ گئی۔ عالم تصور میں نہ جانے اُن کا کیا حلیہ تھا۔ ان کو دیکھ کر ایسا لگا کہ جیسے اس منحنی جسم میں سب کچھ دکھا دے کا ہے، صرغ و صرغ ہی داغ ہے۔ باعمل، متحرک، باشعور اور متعاطیس کی طرح منظر اور پس منظر کو کھینچنے والا۔

کچھ ہی عرصے بعد میں نے عسوس کیا کہ انجمن جامعہ ملیہ ہو یا مجلس منتظمہ، علمی و ادبی غفل ہو یا گھر بیوی نشست، عابد صاحب کسی جگہ ان فٹ نہ تھے۔ ان کی ہمہ دانی، تاریخ، ادب، مذہب، سیاست، کھیل کود اور لطائف و ظرائف سب پر بھاری رہتی تھی۔

ان کی صائب رائے اکثر معاملات کو سلجھانے اور مسئلوں کو حل کرنے میں مدد سادہ بن جاتی تھی۔ ۵۴ء تک ان سے جب تک ملنے کا اتفاق ہوتا رہا، ان کی معلومات سے فائدہ اٹھانے والوں میں پرانی اور نئی نسل کے بیشتر افراد شامل تھے۔

جیسا کہ میں پہلے کہہ چکی ہوں عابد صاحب داغ تھے، عقل تھے، علم تھے، لیکن یہ مجھے بہت دن بعد معلوم ہوا کہ وہ صاحبِ دل بھی ہیں، ایک درد مند حساس دل جس میں دوسروں کے جذبات کا انتہائی احترام بھی موجود ہے۔ اور انھیں کسی کی تعلیم کی فکر ہے، کسی کی شادی اور غم سے بھی متاثر ہیں۔ وہ ایک فرد کے نہیں بلکہ کنبے کے سر پرست بھی ہیں۔

ان کی زبان کی کمی اکثر صالحہ ہیں پوری کیا کرتی تھیں۔ اور سوچتی ہوں کتنا بڑا

نقصان ہوتا اگر انھیں صالح جیسی بیوی نہ ملی ہوتی۔

مزاج میں اتنا صبر و سکون اور ٹھہراؤ تھا کہ انتہائی اشتعال انگیز گفتگو میں بھی کبھی کوئی تلخ جملہ نہ کہا۔ میں بھی کبھی کبھار اپنا دکھ اپنے مسائل لے کر ان کے پاس گئی ہوں، اُن دنوں تو اکثر معاملات درپیش رہتے تھے جب تعلیم و ترقی سے میرا تعلق تھا اور جامعہ کے نام سے سوشل ویلفیئر کا ایک پروجیکٹ حاصل کیا تھا۔ مخالفت و موافقت کے اس ہنگامے میں درمیانی راستہ نکالنے والے اکثر عابد صاحب ہوا کرتے تھے۔ میں نے اپنی کتاب آزادی کی چھاؤں میں انھیں پیش کی۔ یہاں انھیں پڑھنے کا موقع نہ ملا۔ مسودہ اپنے ساتھ جرمنی لے گئے اور وہاں سے اپنی رائے لکھ کر بھیجی۔ وہ کوئی اتنا اہم کام نہ تھا جسے جرمنی کی مصروفیت میں یاد رکھتے، لیکن دل دہی اور دل داری تھی جس نے ”گوشتہ چستہ یا کفند“ کی طرف متوجہ کر دیا۔

جامعہ کے عشاق اور لائف ممبر میں عابد صاحب کا شمار سابقین اولین میں تھا۔ آپ میں سے بہتوں کو علم ہوگا کہ علمی میدان میں انھوں نے کتنے جواہر زیرے بکھرے ہیں۔ فلسفے کی گہرائیاں، فکر کا تنوع، شعور کی بیداری کے نمونے ان کی تحریروں سے روشن ہیں۔ لیکن ان کا آخری کارنامہ اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی اور رسالہ ”اسلام اور عصر جدید“ ہم جیسے ہزاروں کے لیے سرمۂ بصیرت بن گیا ہے۔

اب اس یادگار کو کون قائم رکھے گا؟ اتنی وسعت و کاوش کون کرے گا؟ اس کے لیے شاید میں ابھی کچھ انتظار کرنا پڑے گا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ ان کے شاگردوں کی صف میں کوئی نہ کوئی تو ”حریف مردانگ عشق ضرور ہی نکلے گا جو عصر جدید کی اس آواز کو بلند کر سکے، کیونکہ اس سر بھرے ماحول میں قدیم و جدید کے حسین امتزاج کے ساتھ تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں کو جھنجھوڑنے کی ضرورت اب بھی ہے۔

میں نے کئی کیا اور کیوں؟ والے ٹیڑھے دماغوں کو یہ رسالہ پڑھنے کو دیا اور ان سب نے متفقہ طور پر اس کی افادیت و ضرورت کو تسلیم کیا۔

آخری دور میں بیسیوں معاملات ہوں گے جن سے موجودہ حالات میں انھیں

اختلاف ہوگا۔ نہ جانے کتنے عزائم ہوں گے، کتنی حسرتیں ہوں گی جو پوری نہ ہو سکی ہوں گی، لیکن جامعہ کے معاملات سے آخر تک قربت و دلچسپی قائم رہی۔ بیاری میں بھی لیٹے لیٹے حال چال پوچھ ہی لیا کرتے تھے۔

افلاس و فقر کا ابتدائی دور گزر چکا تھا، گھر بھی اب نسبتاً بڑا تھا۔ میز کرسی اور الماریاں بھی تھیں مگر عابد صاحب کی سادہ، پرکار اور فقرا نہ طرز رہائش میں مجھے کبھی کوئی فرق نظر نہ آیا۔ تمام تفکرات، علائن، ایسا لگتا ہے وہ اپنے گوشہ عافیت کی طرف جاتے ہوئے دامن سے بھاڑ دیتے تھے اور اس کا سہرا صالحمہ کے سر تھا جو بہت ساری دتے داریاں تھیں کہ بچپن تک اپنے سر لے کر ان کو فارغ البال کر دیتی تھیں۔

میری آخری ملاقات بہت ہی مایوس کن تھی۔ لکھنؤ جاتے ہوئے یہی سوچتی رہی کہ اب شاید ہی ملنا ہو سکے۔ عجیب اتفاق کہ اُس دن خواجہ احمد عباس کی بہن بھی موجود تھیں، عابد صاحب کو نمیند کی دوا مل چکی تھی اس لیے زیادہ وقت انھیں سے بات چیت کرنے میں گزارا۔ اوریوں اس دن راہِ عدم کے دو مسافروں سے ملنا ہوا۔ ان میں سے ایک لبِ دم تھا اور ایک تندرست، مگر تندرست نے قدم پہلے اٹھا دیے۔ اللہ کی مرضی۔

جامعہ اب نئے ہاتھوں میں ہے۔ نئے زمانے کے نئے عزائم ہوں گے، لیکن کچھ بڑی بات نہ ہوگی اگر ماضی کے جھروکے سے آنے والی روشنی کو بھی چراغِ راہ مان لیا جائے اور یہ روزِ بند نہ کیے جائیں۔

■ ■ "خدا رحمت کند آل عاشقانِ پاک طینت را"

شفیق الرحمان قدوائی

بیگم انیس قدوائی

زندگی کیا ہے عناصر کا ظہور ترتیب
موت کیا ہے انہی اجزا کا پریشاں ہونا
شاعر نے تو زندگی کی حقیقت چند لفظوں میں بیان کر دی، لیکن ان اجزائے
پریشاں کے ساتھ کاش ہمارے روحانی تعلقات، رشتے، امیدیں، آرزوئیں، حال
اور مستقبل کی بے شمار بربادیاں وابستہ نہ ہوتیں تو شاید ہم سب شفیق بھائی کی موت پر
ایک فلسفیانہ نظر ڈال کر ان کی یاد کو بھی آسانی سے جدا کر سکتے۔
لیکن ہم ایسا نہ کر سکیں گے۔ ساہا سال تک پبلک پبلیش فارم، جامعہ ملیہ
اور گھر کے صحن تک جب بھی کوئی موقع ہوگا، اس قافلے کے تمام رہرو جب کبھی
اکٹھے ہوں گے، جس کے وہ میر کا رواں تھے، جب تک جامعہ کا وجود قائم رہے
گا اور تعلیم و ترقی کے لیے طریق کار منتخب کیا جائے گا، اُن کی جگہ ہمیں خالی نظر آئے
گی۔ ان کے نقش قدم ڈھونڈنے کو جی چاہے گا اور اُن کی یاد سے آنکھیں اشکبار
ہو جائیں گی۔

اکتوبر ۱۹۴۷ء سے لے کر مارچ ۱۹۵۳ء تک مجھے بھی اُن کے شاگردوں،
ساتھیوں اور ہمسفروں میں شامل رہنے کا فخر حاصل تھا اور ان چند برسوں میں اتنے

قریب سے انھیں دیکھنے کا موقع ملا، جو اس سے پہلے نہیں ملا تھا۔

ان چند برسوں میں ان کی عظمت و تقدیس کا واضح تصور اور ہمت و استقلال، سادگی و پرکاری اور بے خودی و ہشیاری کے لیے روشن ثبوت نظر سے گزرے کہ بیاختہ سرعقیدت سے جھک گیا۔ جن کی اصطلاح میں عشق اسی کا نام ہے۔ ویسے تو لوگ اس وقت بھی ان کے ایشاد و خلوص کے قائل تھے، جب خاندان کے بزرگ ان کو 'مگر اہی' سے بچانے کی سر توڑ کوشش میں مصروف تھے اور ان کا شمار ان دنوں نامحلف اولادوں میں ہو چکا تھا، جب وہ معذرت کے لیے اپنے والد کو لکھا کرتے تھے مگر جس راستے پر قدم رکھ دیا تھا اس سے ہٹنے کو تیار نہ تھے۔ کم از کم میں نے ہمیشہ ان کو اتنا ہی بلند سمجھا تھا، قریب پہنچ کر کچھ اور قد اور نظر آئے۔

ان کی نالالہقی اور بے وقوفی پر کفِ افسوس ملتے والے بھی اب اپنی عمر طبعی کو پہنچ کر داعیِ اجل کو لبیک کہہ چکے ہیں، لیکن مرنے سے پہلے وہ بھی ان کی مستقل مزاجی اور خلوصِ نیت سے مرعوب ہو کر ان کو ان کے حال پر چھوڑ چکے تھے۔

سختیوں اور اختلافات کے جواب میں شفیق بھائی کبھی حرفِ شکایت زبان پر نہ لائے، لیکن راہِ عمل سے منہ بھی نہ موڑا، نہ مسکراہٹ میں تلخی پیدا ہوئی۔ بدستور ہنستے مسکراتے بزرگوں سے معافی مانگتے ہوئے، اپنا راستہ چلتے رہے، عیش و آرام کی زندگی کو بیچ کر فقر و فاقہ کو اپنا لینا اور زندگی کی تلخیوں کو مسکرا کر سمیٹ لینا کوئی معمولی کام نہ تھا۔ مخالفوں نے ان میں غضب کی خود اعتمادی پیدا کر دی تھی۔ نہ وہ کسی سے توقع رکھتے تھے، نہ کسی سے مدد قبول کرتے تھے۔ نہ کسی سے امید تھی، نہ کسی کا گلہ نہ کسی بات پر افسوس۔

۱۹۴۷ء کے وہ چند دن کبھی اغزہ اور اجاب پر بہت ہی سخت گزرے تھے جب دوستوں اور ٹرڈیسیوں کے ساتھ وہ قمرول باغ کے ایک مکان میں محصور زندگی اور موت کی کش مکش میں گرفتار تھے۔ ان کو وہاں سے نکالنے کی کوششیں ناکام ہو رہی تھیں، کیوں کہ اپنے ساتھیوں کو چھوڑ کر مٹھنا نہ چاہتے تھے۔

آخر کار ان سب کو محفوظ مقامات پر پہنچانے کے بعد وہ تنہا اس مکان میں ملے اور اس حال میں رفیع بھائی کے گھر کا کنگ ایڈورڈ روڈ (موجودہ مولانا آزاد روڈ) پر لائے گئے کہ بس "صورتِ بہیں عالمِ پیرس" معلوم ہوا کہ اس گروہ کے کچھ لوگ تو جان بچانے کی کوشش میں از خود بھی نکل گئے اور کچھ کو وحشت و بربریت کی چیرہ دستیوں نے موت کی نیند سلا دیا۔ بنگال کا آتش نوا شاعر نذر الاسلام کہتا ہے :

آگ میں جل یا دریا میں تیر
دونوں میں کوئی فرق نہیں
اگر زندوں کی طرح جینا ہے تو
سر پہ طوفانوں کا سایہ رہنے دے
اور دریائے موت کو قدموں کے نیچے بہنے دے
شاید زندوں کی طرح جینے کی جدوجہد میں جان بچانے کی کوشش ان کو موتِ نظر آتی تھی۔ بہر حال یہاں آکر وہ پناہ گزینوں کے اس انبوہ میں شامل ہو گئے جو شہر اور مختلف مقامات سے آکر یہاں اکٹھے ہو رہے تھے۔ ان میں افسر بھی تھے، رؤسا بھی، دلی کے قدیم خاندان بھی تھے اور غریب عوام اور پردیسی بھی۔
مگر تفتیق بھائی کی شخصیت ان سب سے الگ نظر آتی تھی، انھیں نہ مال و اسباب کا غم تھا، نہ پاکستان جانے کی فکر۔ نہ وہ ہندوؤں کو گالیاں دیتے تھے، نہ مسلمانوں میں شامل ہو کر نوہ خوانی کرتے تھے۔

ہاں ان کے دل پر ملک کی تباہی کی، جامعہ کے مرکز کی تباہی کی اور ان کے منزل کی چوٹ تھی۔ فکر تھی تو جامعہ ملیہ اور اہل جامعہ ملیہ کی۔ اور کام تھا مصیبت زدوں کی مدد۔ اس مجمع میں وہ ایک تماشائی کی طرح ان پھرے ہوئے فوجانوں کی حالت دیکھ کر مسکراتے۔ جو زیادہ سے زیادہ وقت ریڈیو اور تماشے کے ہونے دل بہلانے پر صرف کرتے اور باقی وقت روانگی کی تدبیروں اور کانگریس گورنمنٹ کو کوٹنے

پر صحت کرتے تھے۔

ان دنوں ان کے پاس صرف وہی ایک جوڑا کپڑا تھا، جو ان کے جسم پر تھا اور نہ جانے کس وقت اس کو اپنے ہاتھ سے دھو کر صاف کر لیا کرتے تھے اور بڑے آرام سے فرش پر سو جاتے تھے۔ دوسروں کے اصرار پر کہہ دیتے تھے کہ مجھے زمین پر آرام ملتا ہے۔

لیکن جب بڑا گاؤں (بارہ بنگلی) سے ان کے لیے بستر اور کپڑے اور دوسری ضروری چیزیں آگئیں تو ان کو بھی اسی سادگی سے انھوں نے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ نہ پہلے کوئی دقت تھی، نہ اب کوئی سہولت ہے۔ راضی بہ رضا رہنے کا یہ عجیب انداز بڑا متاثر کن تھا۔

گھر سے سامان آجانے کے بعد انھوں نے بہت جلد یہ گھر چھوڑ دیا اور شہر کے کسی حصے میں منتقل ہو گئے۔ اس زمانے میں شفیق صاحب پیدل گلیوں کے چکر لگاتے دیکھے جاتے تھے اور اس طوفان کا کوئی اثر ان کی دل جمعی، مسکراہٹ اور گفتگو میں نہ تھا، ایسا لگتا تھا جیسے غم، غصہ، نفرت کا زہر شیو کی طرح انھوں نے خود ہی پی لیا تھا۔ اس دوران میں اکثر ان سے ہمایوں کے مقبرے، پُرانے قلعے یا شہر کے کسی حصے میں ملاقات ہو جاتی۔ میں مایوس ہو کر کہتی شفیق بھائی اب کچھ نہیں ہو سکتا۔ بھلائی کی امید بے کار ہے، سب کچھ اور ہر اچھی چیز تباہ ہو گئی، میری ہمت ٹوٹ رہی ہے، دل چاہتا ہے چھوڑ کر بھاگ جاؤں۔ اس کے جواب میں ہمیشہ پشت پر ایک شفقت بھری ہنسی دے کر کہتے: ”بہن اتنی ناامید نہ ہو۔ کوشش کرتی رہو۔ یہ طوفان گزرنے دو، سب پھر ٹھیک ہو جائے گا۔“ ایسے وقت میں نئے عزائم اور امیدوں سے بھرپور ان کی مسکراہٹ ہم سب کے لیے چراغِ راہ کا کام کر جاتی تھی۔ ایسے حالات میں بھی وہ مستقبل سے مایوس نہ تھے۔ انتہائی رقیق القلب ہونے کے باوجود ہمت و استقلال نے درویشانہ استقامت پیدا کر دی تھی۔

وہ اصلیت کو چھپانا اور حقیقت کو جھٹلانا بھی پسند نہ کرتے تھے۔ راستے کی

رکاوٹیں اور مشکلات پر قابو پانے کا ایک ہی گراں کے پاس تھا، یعنی ایک خوش گوار مستقبل کی تعمیر کے لیے کوشش۔ یہی زندگی ہے اور یہی مقصدِ حیات :

جستجو ہے زندگی ذوقِ طلب ہے زندگی

زندگی کا راز لیکن دوریٰ منزل میں ہے

بیسویں بار میرے سوچنے کا ڈھنگ بدلا۔ میرے ساتھیوں میں تھکن کے آثار نمودار ہوئے۔ تعصب کی تیز و تند آمدھی میں ہمیں اپنی چادر بھی اڑتی نظر آئی۔ ہم نے بھی مظلوم کے نہیں ہندو اور مسلمان کے بارے میں الگ الگ سوچا۔ مگر شفیق بھائی نے جب سوچا انسان اور اس کی مصیبت کو سوچا۔ جب کوشش کی ہندوستان اور ہندوستانیوں کے لیے کی۔ جب فکر ہوئی تو دیش کے بچوں اور بڑوں کی جہالت دور کرنے کی اور ان کی تعلیم و ترقی ہی کی فکر ہوئی۔

بہت جلد سارے اجزائے منتشر کو میٹ کر انھوں نے مثیاعل میں اکٹھا کر لیا اور لوگوں نے تعجب و حیرت کے ساتھ اس بچی کچی پونجی کو اسی پرانے جوش اور انہماک کے ساتھ سنوارتے اور بناتے دیکھا، جیسے وہ ۱۹۷۰ء سے پہلے کیا کرتے تھے۔ بغیر غصہ و کدورت اور تعصب کے انتہائی سکون و اطمینان کے ساتھ وہ نئی اسکیم اور نئے عزائم لے کر اٹھ کھڑے ہوئے۔

بچوں کی برادری، بالک مائا سنسٹر میں عورتوں کے اجتماعات، نوجوانوں کی دلچسپیاں، اسکول کی رپورٹ جب انھیں سنائی جاتی تو مسرت قابل دید ہوتی تھی۔ سب کچھ ان کے دماغ کی پیداوار اور بہت افزائی کا نتیجہ ہوتا۔ مگر وہ کبھی یہ نہ کہتے۔ ہمیشہ اس طرح ذکر کرتے تھے کہ بھئی ہمارا فلاں لڑکا بہت ہی اچھا نکلا۔ اس بے چارے نے دیکھو اتنی مشکلوں کے باوجود یہ کچھ کر ڈالا۔ یا ہمارے جامو کے یہ نوجوان ایسے نکلے ہیں کہ جس کام میں ہاتھ ڈالتے ہیں اُسے کر کے پھوڑتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

مجھ سے اکثر کہا کرتے، کچھ ٹھوس تعمیری کام کرو۔ ان وقتی مسائل سے کب تک نمٹتی رہو گی۔ کم از کم تعلیم و ترقی میں عورتوں ہی کا شعبہ سنبھال لو۔ کئی بار انھوں نے

کہا کہ بہن اگر تم اتن کر سکتیں کہ ہر گھر میں پہنچ کر عورتوں تک تعلیم و ترقی کا پیغام پہنچا دیتیں تو بڑا کام ہو جاتا۔

اسی قسم کا ایک کام انھوں نے مجھے سپرد کرنا چاہا۔ ان کے اصرار اور خود اپنی خواہش سے مجبور ہو کر میں نے انھیں اس پر آمادہ کیا کہ مردولا سارا بھائی سے بات کر لیں۔ میں 'شفیق بھائی' اور صدیقہ مرحومہ تینوں وہاں گئے۔ مردولا بہن ایک دم پھر گئیں۔ کہنے لگیں میں کبھی آپ کے ساتھیوں اور درکرس کو نہیں بھڑکاتی اور آپ میری ساتھی کو چھیننے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ان دنوں ہم لوگ اغوا شدہ عورتوں کی بازیابی کے سلسلے میں انتہائی مصروف تھے۔ مردولا بہن کو اسی لیے زیادہ ناگواری ہوئی تھی۔ آج بھی آنکھوں میں وہ پُر خلوص تصویر پھر رہی ہے 'جب رخصت ہوتے وقت شفیق بھائی نے ہنستے ہوئے ہاتھ جوڑ کر کہا' اچھا بہن مردولا میں اب کچھ نہ کہوں گا۔ لے جاؤ انیس بہن کو تم ہی لے جاؤ۔
 باہر نکل کر میں نے انھیں کام کی نوعیت بتائی تو بولے اس منزل پر واقعی تم نہیں چھوڑ سکتی ہو۔ کیوں کہ اُبڑے ہوئے دیہاتوں کی آباد کاری بھی ہمارے پروگرام میں شامل تھی۔

آج جب شفیق بھائی اس دنیا میں نہیں ہیں، وہ عدول حکمایاں، اختلاف رائے اور لڑ لڑ کر اپنی بات منوانا سب کچھ یاد آ رہا ہے۔ انھوں نے ایک پروگرام بنایا۔ میں نے کچھ کاہلی اور کچھ دوسرے کاموں میں الجھے رہنے کے باعث اس پر عمل نہ کیا۔ البتہ ہماری ایک جوشیلی ساتھی نے پروگرام کے کچھ حصے کو کامیابی سے چسلا یا اور اس کی خبر میں نے شفیق بھائی کو سنائی تو بے حد خوش ہوئے۔ اس کی محنت کو سراہا اور اکثر اس کا ذکر کرتے رہتے تھے۔

ہر چھوٹی اور بڑی بات حتیٰ کہ گھریلو اور سیاسی معاملات میں بھی میں ان سے صلاح لیتی رہتی تھی، لیکن پھر بھی اکثر من مانی بھی کر گزرتی اور جب غلطی کا احساس ہوتا تو وہ بھی ان سے بیان کر دیتی تھی کہ آپ کی رائے صحیح تھی، میرا ہی اندازہ غلط نکلا۔

شفیق بھائی سنتے اور نہتے اور دوبارہ پھر ہمارے لیے غلطیاں کرنے کا موقع فراہم کر دیتے۔ کیوں کہ وہ اس کے قائل تھے کہ اپنا راستہ خود منتخب کرو، ٹھوکریں کھا کر سبق حاصل کرو۔ وہ خود مجتہد نہیں بننا چاہتے تھے، بلکہ خواہش تھی اُن کے ہر ساتھی میں اعتماد کا جذبہ پیدا ہو جائے۔ وہ چاہتے تھے، آئیڈیا اُن سے لے لیں مگر تجربہ اپنی صوابدید کے مطابق کریں۔ ناکامی ہو تو خود اس کو سنواریں۔ اُسی بحث و مباحثے کے ذریعے دُرستی کریں اگر کسی نتیجے پر نہ پہنچیں تب ان سے صلاح لیں۔

وہ خود اپنا احتساب کرتے رہتے تھے اور یہی توقع ہم سے کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا جہاں کمزوری یا خامی نظر آئے قدم پیچھے ہٹانے میں پس و پیش نہ کرو، چاہے اس میں اپنی محنت اور کچھ دتار بھی قربان کرنا پڑے۔ پروا نہ کرو۔ بُرائی کا باقی رکھنا جرم ہے۔

ان کے اس نظریے نے آخری ایام میں کچھ غلط فہمی پیدا کر دی تھی۔ جوشیلے نوجوان ساتھیوں نے اسے بے رحمی قرار دیا۔ اور وہ سوچنے لگے کہ شاید ہمیں قربانی کا بھرا سمجھ لیا گیا ہے۔ ہم تو خون پسینہ ایک کر کے ایک چیز تیار کرتے ہیں اور شفیق صاحب بہ یک جنبشِ قلم اس پر پانی پھیر دینا چاہتے ہیں، شاید ہماری عزت و محنت کی ان کی نظر میں قدر و قیمت نہیں ہے۔

لیکن مجھے معلوم ہے۔ انھیں ساتھیوں پر بھروسہ تھا، نوجوانوں سے اُمیدیں تھیں اور کارکنوں کے ساتھ گہرا تعلق اور ان کی محنت و خلوص کی وقعت تھی، مگر کسی اچھے کام میں بُرائی کی آئینش وہ برداشت نہ کر پاتے تھے، کسی اچھے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ بھی ان کے نزدیک اچھا ہی ہونا چاہیے تھا۔

شفیق بھائی تعلیم و ترقی کی اسکیم کو تجرباتی نوعیت کی سمجھتے تھے اور سوسائٹی کی ہر شاخ تک رسائی کا ذریعہ جانتے تھے۔ دشواریوں کا اندازہ تو بعد کو ہوا۔ کارکنوں کی غلط فہمی تھی کہ وہ ان پگڈنڈیوں کو شاہراہ سمجھ بیٹھے۔

بیاری سے دو ہفتے پہلے میں اسی قسم کے ایک مسئلے کو لے کر کارکنوں کی

وطن سے سفارت و پیغام رسانی کے فرائض انجام دینے لگی تو انھوں نے یہی کہا کہ میں تعلیم و ترقی کے لیے متضاد تجربات کر رہا ہوں۔ انہی میں سے ایک تعلیمی سنٹر قائم کرنے کی اسکیم بھی ہے۔ اسکول ہرگز میری اسکیم میں شامل نہیں ہیں۔ البتہ اسکولوں میں پڑھنے والے بچوں کے اوقاتِ فرصت اس میں شامل ہیں۔ ایسے سنٹر جو چار سال بعد بھی خود کفیل نہ ہو سکیں نہایت کرتے ہیں کہ غلوں میں یہ تجربہ ناکام رہا۔ کچھ چیزوں میں کامیابی ہوئی اور کچھ میں ناکامی۔ اس لیے دوسرا راستہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اس پر اصرار کیوں ہے؟ اس سے یہ ہرگز نہایت نہیں ہوتا کہ میری نظر میں محنت کی قدر نہیں ہے۔ ہاں آگے بڑھنے کے لیے اور کام کے لیے اور راستہ سوچنا پڑے گا۔

ساج کے انتہائی تنزل کا ذمے دار وہ جہالت کو سمجھتے تھے اور اخلاقی زوال کا ذمے دار نظامِ تعلیم کو۔ اس لیے بالغوں کی تعلیم یا والدین کی ذمہ داری تربیت ان کے نزدیک فردی تھی۔ خرابی جہاں سے شروع ہوتی ہے پہلے وہیں سے اس کو پکڑنا چاہیے۔ کارکنوں کی میٹنگ میں شفیع بھائی لیڈر کی طرح نہیں ایک والنٹیر کی طرح شامل ہوتے تھے۔ حتی الامکان پہلے کچھ کہنے یا تقریر کرنے سے گریز کرتے تھے۔ مجبوراً بولتے تو ایک ساتھی اور رفیق کار کی طرح مفید مشورے دیتے۔ نتیجہ یہ ہوتا کہ سب کا کہنا تو بھول جاتے، مگر ان کے چند جملے دل میں پیوست ہو جاتے۔ ایسا لگتا کہ ”گویا یہ بھی میرے دل میں ہے۔“

غی لینن کی نکتہ چینی خندہ پیشانی سے سن لیتے، لیکن کرتے وہی جسے خود ٹھیک سمجھتے تھے۔ فردل باغ میں کچھ رفیوجی لڑکے لڑکیوں نے مل کر کچھ عارضی اسکول کھول رکھے تھے۔ انھوں نے ایک روز ہم سب کو مدعو کیا۔ اس سے پہلے باڑہ ہندو راؤ کے تعلیمی سنٹر میں ہم بچوں کا اجتماع کر چکے تھے اور اس روز پہلی بار پنجاب کے نوواردوں کو شفیع بھائی سے ملنے اور ان کے خلوص کی اہمیت محسوس کرنے کا اتفاق ہوا۔

ایک پارک میں آٹھ عدد عارضی اسکولوں کے بچے اور ان کے نو عمر استاد اور استانیات جمع تھیں۔ انتہائی مسرت سے سب نے استقبال کیا، چھوٹی موٹی تقریریں

ہوئیں شفیق بھائی نے بڑی ہی خوشی و فرائح دلی کے ساتھ ان نوجوان طالب علموں کی اس کوشش و ہمت کو سراہا جو اپنی تباہی کو بھول کر تعمیرِ کام میں جُٹ گئے تھے۔ انھوں نے کہا کہ اب قسمت نے ہمیں اور آپ سب کو ہم وطن بنا دیا ہے۔ آؤ سب مل کر بلا تفریق مذہب و ملت ملک کی ترقی و بہبودی کی کوشش کریں۔ لیکن میری ایک نصیحت یاد رکھنا۔ کبھی مذہبی جنونیوں کے قریب نہ جانا۔ وہاں گئے اور داغ بہکا۔ پھر تم ہندو مسلمان، سکھ بن کر اپنی قوم کی مدد بے شک کر سکتے ہو مگر کسی مظلوم انسان کی امداد نہ کر سکو گے۔

نظا ہر اپنی وضع قطع سے وہ بچے مسلمان نظر آتے تھے۔ ان کا مزاجیہ انداز آزاد منش ہونے کا ثبوت دیتا تھا۔ آوارہ گردی، قلندرانہ زندگی کا نو نہ تھی۔ اور حقیقتاً مذہب کی اصل روح کو انھوں نے اپنے افعال و کردار میں کچھ اس طرح سمویا تھا کہ لوگ معاملے میں بڑھاتے تھے۔

ایک بار تبلیغِ جماعت کے کچھ پُرچوش لوگوں نے نماز کی پابندی پر مجبور کرنے کے لیے محلے کے سب دروازوں پر علی الصبح ڈنڈے مار مار کر لوگوں کو جگانا شروع کیا۔ شفیق بھائی جبر کے قائل ہی نہ تھے، آخر ان سے نہ رہا گیا۔ عاجزانہ کہنے لگے: "بھائی مجھے تو بخش دو۔ کیا تم نے مجھے نماز پڑھتے کبھی دیکھا ہے۔ کہنے لگے: "ہاں دیکھا تو نہیں ہے، مگر آپ مسلمان ہیں؟" بولے: "اچھا تو پھر مجھے میرے حال پر چھوڑ دو۔" ان بچاروں کو کیا پتہ کہ جس شخص کو وہ نماز فجر کے لیے جگانے آئے ہیں اس کی رات کا بڑا حصہ عبادتِ الہی اور دن خدمتِ خلق میں گزر رہا ہے۔ صدیقہ مرحومہ (ان کی بیوی) بیان کرتی تھیں کہ سارے دن تنگ و دو کے بعد جب گھر آتے تو ذرا دیر ہنس بول کر نماز کے لیے کھڑے ہو جاتے۔ گھنٹوں نماز کا سلسلہ چلتا رہتا۔ شاید اسی کی طاقت دوسرے دن پھر ان کو کام میں جٹا دیتی تھی۔

رمضان کا کبھی ایک روزہ قضا نہ ہوتا، مگر اس ٹھاٹھ سے گھومتے رہتے جیسے کھاتے پیتے گپ شپ کر رہے ہوں۔

۴۷ء کے بعد جب امن و امان ہو گیا اور مٹیامحل میں خواجہ شفیق کے مکان میں

قیام ہو گیا پھر بھی بہت دنوں تک ان کے بیوی بچے نہ آئے تو میں نے کہا اب مکان بھی مل گیا آپ دفتر بھی سنبھال چکے آخر ان سب کو کب بلوایئے گا۔ ہنس کر بولے بس ایک دو ہفتے میں آنے ہی والے ہیں۔ مگر بھی ہتھاری صدیقہ تو بیگم صاحب ہیں بغیر دو تین نوکروں کے کیسے رہ سکیں گی۔ مجھے دیکھو اپنا کھانا خود پکاتا ہوں۔ اور کوکرمیں کوئی سادی سی چیز پکا کر کھالیتا ہوں۔ میں نے کہا کوئی ہرج نہیں، ان کے نوکر آپ کا کھانا بھی پکا دیا کریں گے اور شہر میں پھرنے کے لیے آپ کا یہ وقت بھی بچ جایا کرے گا۔ بولے یہ تو ٹھیک ہے مگر انھیں میرے ساتھ کافی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔

ان سب کے آنے کے بعد بھی عرصے تک مسافرت کا عالم رہا۔ کیونکہ گھر گریستی کو پھر سے جانے اور نئی چیزیں فراہم کرنے میں کچھ عرصہ لگ گیا، البتہ اتنا ضرور ہوا کہ سال ڈیڑھ سال بعد انھیں پکا ہوا کھانا نصیب ہونے لگا۔

زنتہ رفتہ کام پھیل گیا اور پراہلم بڑھ گئے۔ آپس میں اختلافات شروع ہو گئے۔ اور اس سے انھیں بہت تکلیف پہنچی۔ اس طبعی خوش خلقی کے ساتھ اس سے نمٹنے کی کوشش کی، لیکن اس موقع پر انھیں پہلی بار احساس ہوا کہ جسے وہ مضبوط اور متحد سمجھ رہے تھے، اب اس کا ہر ریشہ اپنی جداگانہ حیات اور وقار کے تحفظ پر مصر ہے۔ اب اسے پھر مل دینے کے لیے مضبوط ہاتھ اور قوی بازوؤں کی ضرورت ہے تب انھیں سوچنا پڑا کہ عدم تشدد کا پجاری رائے عامہ کے سامنے سرنگوں ہو جائے یا پھر نئے سرے سے اور نئے ڈھنگ سے شیرازہ بندی کی جائے۔ انھوں نے دوسرا راستہ اختیار کیا۔

ایسے وقت پر بھی دوسروں کی دل شکنی کا خیال کر کے آبدیدہ ہو جاتے تھے اور کہتے تھے ”ابھی بچے ہیں۔ سمجھتے نہیں ہیں۔ مگر ان کے خلوص نیت میں شک نہیں ہے۔“

ایک بار کچھ واقعات سے دل برداشتہ ہو کر میں نے قصے سے کہا ”ایسا لگتا ہے کانگریس مر چکی ہے اور اب اس لاش کو کاندھے پر لادے آپ لوگ

نہ جانے کب تک پھرتے رہیں گے۔“

شفیق بھائی میری نکتہ چینی اور غصے پر ہنستے رہے۔ اس سکون کے ساتھ کہ ان کا اطمینان دیکھ کر میرا غصہ بھی سرد ہو گیا۔ کافی دیر تک مجھے سمجھاتے رہے اور جب ان کے پاس سے اٹھی تو یہ سوچتی ہوئی کہ واقعی تعمیری نظریہ بہتر ہے۔ تخریب تو بہت آسان ہے کسی بنی بنائی چیز کو بگڑنے سے بچانا کوئی نئی آئیڈیا لوجی اپنانے یا بے جانی بوجھی چیز پر ایمان لے آنے سے ہزار درجہ بہتر ہے۔

منسٹر ہونے کے بعد اکثر کہا کرتے تھے ”میں تو جامعہ کے لیے اب بے کار ہو گیا۔“ دہلی میں انکشن ہو رہے تھے۔ میں یوپی میں مصروف تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین (مروم) مجھے لکھنؤ میں ملے اور کہا کہ آپ دہلی چلی آئیے۔ شفیق انڈونیشیا میں بیٹھے ہوئے ہیں یہاں ان کا الیکشن ہو رہا ہے۔ خطا سب جا رہے ہیں وہ کسی طرح آتے ہی نہیں ہیں۔ معلوم ہوا کہ یونیسکو کی طرف سے وہ کسی تعلیمی اسکیم کے سلسلے میں انڈونیشیا گئے تھے۔ یہاں ساتھیوں نے کانگریس پارلیمنٹری بورڈ کے سامنے ان کا نام تجویز کر دیا اور اتفاق رائے سے منظور ہو گیا۔ اب الیکشن ہو رہا تھا اور امیدوار صاحب غائب تھے۔

ساتھیوں نے جفا دجیت لیا، تب ان کو کامیابی کا تاڑ گیا۔ اس وقت تشریف لائے۔ اور ایجوکیشن منسٹر بنائے گئے۔

ایک کام سے تیاری جی کو فون کرنا تھا۔ لوگ ان کے پاس گئے کہ آپ کہہ دیجیے۔ بولے: ”میں تو منسٹر بننے کے بعد بے کار ہو گیا ہوں۔ اب تم لوگ انہیں بہن کے پاس جاؤ۔“

تعلیم و ترقی کی بلڈنگ جامعہ والوں نے قرض لے لے کر بنوا ڈالی، مگر اب اس کی ادائیگی کہاں سے ہو۔ سارے بل پڑے ہوئے تھے۔ ٹھیکے دار الگ پریشان اور تعلیم و ترقی کے ذمے دار ان بالکل ندوس۔ انھیں دفن شفیق بھائی بمبار ہو کر اسپتال چلے گئے۔ جواہر لال جی کے سامنے سارا معاملہ رکھنے کے بعد ہی کامیابی کی

امید تھی اور یہ کام منٹوں میں ہو سکتا تھا۔ مگر شفیع بھائی اپنی وزارت سے ناجائز فائدہ نہیں اٹھانا چاہتے تھے۔ اس لیے یہ معاملہ میرے اور بیگم زیدی کے سپرد کیا اور ہم نے ہندت جی اور مولانا کے ذریعے جب مسئلے کے حل ہو جانے کی انھیں خوش خبری سنائی تو بہت خوش ہوئے۔

بیس سال تک محنت و غربت کی درویشانہ زندگی بسر کرنے کے بعد آخر وہ بھی اُسی دہلی کی سرزمین کے نیچے دائمی وابدی نیند سو گئے جس کی لگیوں اور کوچوں میں چل پھر کر انھوں نے عوام کے فائدے، غریبوں کی بھلائی، بے کسوں کی دست گیری اور ناداروں کی تعلیم، بلکہ عوام سے جہالت دور کرنے کے لیے ان تھک محنت کی تھی۔ جہاں وہ طالب علم بھی رہے تھے اور استاد بن کر بھی طالب علم کی زندگی بسر کرتے رہے تھے۔ قافلہ سالار بن کر بھی پاپیادہ رہ رہے تھے اور اس وطن کے کانٹے بھی انھیں پھولوں سے زیادہ پیارے تھے۔ فقر، جستجو اور حیاتِ قلندرانہ سے معمور ایک دیوانہ جامعہ ملیہ کے گوشے میں آسودہ خاک ہو گیا،

بندہ آزاد را شانِ دگر
مرگ اور امی دہر جانے دگر ■■

سلسلہ : عجیب صاحب

جنھیں تمیر کا ذوق اور کام کا شوق تھا۔ وہ اسے اپنا ایک انسانی فرض سمجھتے تھے کہ وہ ان کے کام میں اُن کی مدد کریں۔ اس طرح عجیب صاحب بہت جلد دہلی کے تمام علمی، ادبی اور تہذیبی حلقوں کی زمین بن گئے۔ اُن کے وسیع تعلقات سے جامعہ والے بھی فائدہ اٹھاتے اور باہر کے وہ لوگ بھی جن سے اُن کی حبان پہچان تھی، اور ایسا بھی ہوا کہ اُن کا فیض اُن لوگوں کو بھی پہنچ جاتا جنھیں وہ جانتے بھی نہ تھے۔ ■■

اردو میں دانشوری کی ایک روایت

جامعہ کا ایک دوس

صدیق الرحمن قدوائی

ہمارے ہاں آزادی کی جدوجہد کے زیر اثر طور میں آنے والے دانش وروں کے کئی گروہ رہے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ قوی، با اثر اور مقبول گروہ وہ تھا جو سیاسی فکر و عمل میں گاندھی اور نہرو، مذہبی فکر میں ابوالکلام اور اقبال، ادب اور آرٹ میں غالب، اقبال اور نیگور اور زندگی کے مجموعی رویے میں جو ان سب شعبوں کو اپنے دائرے میں لیے ہوئے تھا، مغرب سے لبرل ازم سے گہرے طور پر متاثر رہا ہے۔ اردو میں اس کے اہم نمایندے پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر سید عابد حسین اور خواجہ غلام السیدین تھے۔ تصور آزادی کے سائے میں پلنے والی دانش وری کی اس روایت سے بجا طور پر یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ آزادی کے بعد ابھرنے والی دانش وری کی روایت بھی اس کے زیر اثر فروغ پائے گی۔

ان تینوں دانش وروں میں انفرادیت اور امتیازی صفات کے باوجود بہت کچھ مشترک تھا۔ یہ لوگ خوش حال مشرقی گھرانوں میں تربیت پانے کے بعد تعلیم حاصل کرنے کے لیے یورپ گئے اور وہاں جدید افکار و تحریکات سے متاثر ہوئے۔ انیسویں صدی کے پڑھے لکھے اور حساس لوگوں کے برخلاف جنہوں نے مغرب کو بس دور سے دیکھا تھا اور جنہیں جدید مغربی ذہن و زندگی سے محض کتابوں اور اخباروں کی بدولت

یافہ ہندوستان آنے والے انگریزوں کے ذریعے صاحب سلامت ہوئی تھی، ان کے ہاں مغرب سے معریت کا رجحان نہیں ملتا۔ کیوں کہ انھوں نے وہاں کی زندگی کو بہت قریب سے، ان لوگوں کے درمیان خود کر دیکھا تھا اور مغرب کے روشن خیال مفکروں سے استفادہ بھی کیا تھا۔ عابد صاحب اور مجیب صاحب نے مولانا محمد علی حکیم اجل خاں اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی رہنمائی میں علما بھی خود کو جہد آزادی کے ایک تعلیمی محاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اس اسکیم میں وقتی سیاست کی حیثیت اگرچہ ثانوی تھی مگر اس کا ظہور گہرے سیاسی شعور کی بنا پر ہوا تھا۔ چنانچہ تعلیم کے ذریعے سماج پر اثر انداز ہونے کا مقصد انھیں وقتی سیاسی اتار چڑھاؤ سے دور رکھتے ہوئے بھی مجموعی طور پر قومی تحریک کے نصب العین سے وابستہ رکھتا تھا۔ جامعہ جیسا ادارہ اس طرز فکر کی علامت تھا اور لوگوں کے انفرادی مزاج اور نقطہ ہائے نظر کو تسکین بہم پہنچاتا تھا، جو بہ یک وقت باغیانہ بھی تھا اور تعمیری بھی۔ باغیانہ اس لیے کہ وہ نوآبادیاتی نظام زندگی اور سماج کو بھی اکھاڑ بھینکنا چاہتا تھا اور فرسودہ، جامد و بے جان مشرقت سے بھی نفرت تھا اور تعمیری اس لیے کہ وہ اپنے معاشرے کی تعمیر نئے خطوط پر کرنے کا خواہش مند تھا جس میں مشرقی تہذیب کی اعلیٰ صفات جدید عالمگیر تہذیب کے اعلیٰ تقاضوں سے متصادم نہ ہوں، ہم آہنگ ہوں۔ جامعہ گویا ایک ایسا ادارہ تھا، جو ان لوگوں کی دانش ورانہ شخصیت کی توسیع بھی تھا۔ سیدین صاحب اگرچہ مستقل طور پر اس طرح کے کسی ادارے سے وابستہ نہیں رہے مگر وہ فکری و جذباتی طور پر اس گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس راہ میں ایک اور شخصیت جو ان ہی میں سے تھی، ان کی مرشد بن کر اٹھی یعنی ڈاکٹر ذاکر حسین، جو محض دانش ور ہی نہیں تھے بلکہ ان سب میں وہ تنظیم، منصوبہ سازی اور رابطہ عامہ کی سب سے زیادہ صلاحیت بھی رکھتے تھے۔ ان لوگوں کو انگریزی زبان پر عبور تھا جس میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری بھی رکھا۔ اس کے باوجود انھوں نے اردو میں اپنے افکار کی اشاعت کو زیادہ اہمیت دی، کیوں کہ اس کے ذریعے وہ اپنا بینام ملک کے

وسیع حلقوں تک پہنچا سکتے تھے۔ انھوں نے ادب میں ڈرامے اور افسانے کی اصناف کو آزما کر ان میں انھیں خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔ شاید اس لیے کہ اعلیٰ سماجی مقاصد وسیع علمی مطالعے اور دوسری متنوع دلچسپیوں کے فروغ کے ساتھ نشوونما پانے والے مزاج کا تقاضا تھا کہ وہ مضمون نگاری (Essay) کی صنف کو اپنائیں۔ انھیں آرٹ، تہذیب، سیاست، فلسفہ، تاریخ، غرض کہ ہر شے سے دلچسپی تھی گو کہ ان سب کے مخصوص مطالعے کے میدان الگ الگ تھے اور ان مخصوص مطالعوں کے اثرات ان میں سے ہر ایک کی تحریروں میں نمایاں ہیں۔

تمام دانش ورانہ کی طرح ان لوگوں کے طرز فکر میں بھی دو پہلوؤں کی باہم کش ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ ایک تو وہ دنیا جو اپنے ارد گرد دیکھتے ہیں اور دوسری وہ جس کا خاکہ ان کے ذہنوں میں ہے اور جسے اپنی نظموں سے دیکھنے کی تمنا کرتے ہیں۔

مجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کے نزدیک کائنات کی اہم ترین اکائی فرد کی ذات ہے۔ سماج، مذہب، سیاست، علم و ادب غرض کہ سب کا مقصد فرد کی تکمیل خود مختاری ہونا چاہیے کہ اس کے بغیر بہتر سماج کی تعمیر ممکن نہیں۔ چنانچہ وہ مذہب بھی جو فرد کی آزادی کو رسوں، تفسیروں، تعبیروں اور علماء و فقہاء کے متعین کیے ہوئے حدود میں اسیر کر دے خود اپنے مقصد کی شکست کا سبب بن جاتا ہے۔ مذہب ہر شخص سے آزادانہ فکری و عملی جدوجہد کا مطالبہ کرتا ہے۔ ان دانشوروں کے خیال کے مطابق ہندوستانی مسلمانوں کی بد قسمتی یہ ہے کہ ان کی روحانی قوت کو مذہب کے نام پر ہی پسپا کر دیا گیا۔ چنانچہ ان کی وہ تخلیقیت بھی سمٹ سکر کر ختم ہو گئی جو دنیوی فرد غ کی بھی محرک ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ مادی روحانی توازن بھی نہیں رہا جو اسلام کا مقصد تھا۔ یہ لوگ آزادی کے بعد کے ہندوستان میں ایسے معاشرے کی تمنا کرتے ہیں جہاں سارے مذاہب کے ماننے والوں کے ساتھ مسلمان بھی اسلام کی اس روح کی بازیافت کر سکیں جہاں مذہب ہو، مذہب

پرستی نہ ہو! ان لوگوں کے نظام فکر میں مذہب حق پرستی اور انسان دوستی کی علامت ہے جب کہ مذہب پرستی، فرقہ پروری اور بردار کشی کی طرف لے جاتی ہے۔

فرد کا یہ تصور انھیں اپنے عہد کے دوسرے اہم فلسفے مارکسزم سے الگ کر دیتا ہے۔ وہ مارکسی اشتراکیت کو فرد کی آزادی کے منافی اور ہندوستان کی سرزمین کے لیے اجنبی سمجھتے ہیں۔ اپنے لبرل مزاج کی بنا پر وہ اُسے صرف شبہ کا فائدہ Benefit of Doubt دینے پر تیار ہیں اور وہ بھی اس لیے کہ جواہر لال نہرو کے تصورات میں اس کی آئینرش ہے۔ ان کے نظام فکر میں عناصر کے تصادم کی کوئی جگہ نہیں۔ وہ ان میں مفاہمت کے متلاشی ہیں اور یہی پہلو ان کے ہاں ہمیشہ جادی رہتا ہے۔ نہرو اور گاندھی کے درمیان اختلافات کو مانتے ہوئے بھی وہ بالآخر دونوں کو ایک قرار دیتے ہیں۔ عابد صاحب کے نزدیک نہرو اور گاندھی کی راہیں آغاز اور انتہا میں تو ایک ہیں مگر درمیان میں الگ الگ رہتی ہیں۔ وہ درمیانی مرحلے میں بھی ان دورا ہوں میں سے کسی ایک کے بارے میں کوئی دو ٹوک فیصلہ نہیں کرتے بلکہ دونوں کو یکساں آزمائش کا موقع دیتے ہیں۔ وہ ٹیگور اور گاندھی کے درمیان اختلافات پاتے ہیں اور کچھ بھی اس طرح مفاہمت کر لیتے ہیں۔

”ہم اگر اپنے ملک سے نوب انسانی سے اور سچائی سے محبت رکھتے ہیں تو ہمیں ٹیگور کے ساتھ خواب دیکھنا اور گاندھی کے ساتھ خواب کو اپنے عمل سے سچا کرنا ہے۔“

ان حضرات کے نزدیک اہنسا، انسانی جدوجہد کا صحیح طریقہ ہے۔ بدی کا وجود دنیا میں اس لیے نہیں کہ کچھ لوگ نیکی کے مقابلے میں بدی کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ وہ نیکی کی اس ناکامی کی بنا پر ہے کہ وہ بدی کے گوشوں تک پہنچ نہ سکی۔ اندھیرا روشنی کے مہم ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ خود اپنے بل بوتے پر۔ چنانچہ معاشرے کو بہتر بنانے کے لیے ہر فرد کو خود اپنی اصلاح کا آزادانہ موقع ملنا چاہیے۔ فرد کی اس اہمیت کی بنا پر یہ بھی لازم ہے کہ کسی ایک لمحہ حاضر میں کچھ افراد بہتر اور کچھ کمتر ہوں۔ چنانچہ

گاندھی جی ان بہتر لوگوں میں تھے جو ہندوستان کو اس کی بُرائیوں سے نجات دلانا چاہتے تھے۔ ملک کی تقسیم، فرقہ واریت، معاشی ابتری، عالمی بحران وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ ملک کے افراد خود کو گاندھی جی کی خواہشات کے مطابق ڈھال نہ سکے۔ یہی نہرو کی کوششوں کا بھی ہوا جو گاندھی جی کے جانشین تھے۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ آزادی کے بعد یہ انداز فکر پھیل نہ سکا۔ اس کی جگہ بائیں بازو کا نقطہ نظر زیادہ مقبول ہوا اگرچہ وہ کسی ایک سیاسی متبادل کو جنم نہ دے سکا۔ بائیں بازو کے علاوہ مختلف مذہبی گروہوں کی تحریکات بھی پھیلنے لگیں جنہوں نے مفاہمت کی جگہ فاصلہ پیدا کیا اور تصادم کو جنم دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کے بارے میں عجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کی تحریریں ہی آزادی کے بعد ظہور میں آئیں۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ انہوں نے اس دور میں مذہب کا جو رول اپنے معاشرے میں دیکھا وہ ان کے تصورات کے مثالی ہندوستان سے بالکل مختلف تھا۔ چنانچہ انہوں نے ایک ایسے نظام کی تمنا کی جو ہر نقطہ خیال اور ہر مذہب کے لیے اس وجہ سے قابل قبول ہو کہ وہاں فرد کی مکمل خود مختاری کا احترام ہو سکے اور اختلافات اکثریت اور اقلیت یا معاشی اور سیاسی قوت کی منطق سے نہیں بلکہ مفاہمت کے ذریعے طے ہوں۔

ان لوگوں نے اُردو دانش وری کی روایت کو جس بلند اور بُرشکوه منزل تک پہنچایا وہاں تک ان کے بعد اب تک کوئی نہ پہنچ سکا۔ ان کی شخصیت کا حسنِ علوم و فنون کا شغف اور وسعتِ نظر کی جھلک ان کے اسالیب میں کار فرما ہے۔ ان لوگوں کے ہاں شدت کسی قسم کی نہیں۔ نہ فکر کی نہ اظہار کی۔ محاکے اور استدلال جابجا مگر اعطاء اور خطبہات نہیں۔ ایک نرم، شائستہ فضا ہے جو پھیلتی چلی جاتی ہے۔ یہ انداز دلکش بھی ہے اور سنجیدہ و توانا بھی۔ ان کی نگارشات پر ان میں سے ہر ایک کی انفرادیت کا نقش بھی گہرا ہے۔ عجیب صاحب کا مزاج آرٹسٹ کا ہے۔ تاریخ کے ساتھ ساتھ شاعری، موسیقی اور مصوری سے وہ ایک تخلیق کار کی دلچسپی رکھتے ہیں جس کی وجہ

سے ان کی تحریروں میں رنگینی، جذب اور اکثر ایک تجربہ نگیزی کی کیفیت ملتی ہے۔ وہ اپنے خیال اور اظہار دونوں سے بار بار چونکاتے ہیں۔ وہ ذہنی اور جذباتی طور پر غالب سے زیادہ قریب ہیں جب کہ عابد صاحب اور سیدین صاحب پر اقبال کا گہرا اثر ہے۔ عابد صاحب کے ہاں منکرانہ انداز ہے مگر ان کا سادہ، رواں اور واضح انداز، ثقیل سے ثقیل موضوع کو پانی کر دیتا ہے۔ ان کی حسن مزاج بھی ان کے اسلوب کو اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ سیدین صاحب کی دلچسپی تعلیم سے زیادہ ہے۔ وہ اس کے حدود سے نکلنے تو ضرور رہتے ہیں مگر زیادہ نہیں۔ ان ہی کے اندر انھوں نے انسان دوستی، وطنیت، خودی اور اخلاقی اقدار کے بارے میں موثر مضامین لکھے ہیں۔ ان کے ہاں ہمیشہ ایک محکم کا لہجہ نمایاں رہتا ہے۔ مجیب صاحب کے ہاں تشبیہ، استعارہ اور خیال آرائی کے سارے اہتمام ہیں جو عابد صاحب کے ہاں نسبتاً کم اور سیدین صاحب کے ہاں اور بھی کم ہیں۔ ان سب لوگوں نے جن مسائل پر لکھا ان میں ہمیشہ یہ خطرہ رہتا ہے کہ ان کی تحریریں ادب کی پھیلی ہوئی لامحدود فضاؤں میں آنے کی بجائے خصوصی مطالعے کے شیدائیوں کی جھولی میں گر کر غائب نہ ہو جائیں۔ مگر انھوں نے ایسا کبھی ہونے نہیں دیا۔ ان کی نگارشات میں مجرد تصورات ہوں، یا تفصیلی مباحث اپنے ادبی حسن کی بدولت کشش رکھتے ہیں۔ تاریخ، فلسفہ، ادب، تعلیم، مذہب وغیرہ پر ان کے مضامین ادبی انبساط بھی عطا کرتے ہیں اور فکر و تخیل کو ہمیں بھی لگاتے ہیں۔

آزادی کے بعد اُردو کے حلقوں سے کوئی ایسی شخصیت نہیں ابھری جو ان لوگوں کی روایت کو فروغ دے سکے۔ جبکہ دوسری زبانوں میں یہ صورت حال نہیں دوسری جنگ عظیم اور پھر آزادی کے بعد ساری دنیا میں مارکسی اور مذہبی فکر کے الگ الگ حلقہ ہائے اثر بڑھے ہیں۔ ان ہی کے اندر مختلف ذیلی مکتب خیال بھی وجود میں آئے ہیں اور انسان دوستی کا تصور بھی گاندھیائی نظریے میں محدود نہیں بلکہ دوسرے نظریات کے ذریعے پھیلتا رہا ہے۔ مارکسزم اور مذاہب زندگی کے سائے شعبوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ اشتراکی ممالک میں مارکسی نظریے کی عملی صورت کی پیدا کی، ہوئی بیزاریوں اور مشرق و مغرب میں

مختلف مذہبی گروہوں کی تیز تر ہوتی ہوئی سرگرمیوں، جدید ٹکنالوجی کے جنم دیے ہوئے
 مسلوں، کرہ ارض پر ماحولیاتی توازن کو بھر سے قائم کرنے کی کوششوں، سماجی اور
 انفرادی زندگی سے متعلق نئی نئی واقفیتوں نے فکر و تخیل کے لیے بالکل نئی راہیں کھول دی
 ہیں۔ چنانچہ بجا طور پر توقع کی جاسکتی ہے کہ کچھ اور لوگ انسانی زندگی کے وسیع تر میدانوں
 میں اپنے فکر و اظہار کو اس طرح آزمائیں گے کہ ان کی تحریریں مخصوص علمی خانوں میں ایسر
 ہونے کی بجائے وسیع دانشورانہ روایت کا حصہ بن سکیں، انگریزی اور دوسری زبانوں کے
 ذریعے علوم کا زبردست فروغ ہوا ہے۔ ہندوستان میں اُردو کی مجموعی صورت حال کو دیکھ
 کر ایسی بڑی امیدیں باندھنا دیوانے کا خواب تو ضرور لگتا ہے، مگر اردو اخباروں، رسالوں
 اور کتابوں میں ایسے مضامین بھی نظر آتے ہیں جو فکر و اظہار کے ان نئے امکانات کی
 طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اگر بہت سے دروازے بند ہوئے ہیں تو کچھ نئے دروازے کھلتے
 بھی نظر آ رہے ہیں۔

دانشوری کسی قسم کی بھی ہو، لازم ہے کہ وہ سماج، حکومت اور تسلیم شدہ روایات
 سے غیر مشروط معاملہ نہ کرے بلکہ اپنے عہد میں پلنے والی بے چینیوں کا جرات مندانہ اظہار اس
 حد تک اور اس طرح کرے کہ اسے نظر انداز نہ کیا جاسکے۔ دنیا کا کاروبار خواہ وہ کسی کے ہاتھ میں
 کیوں نہ ہو آج تک پورا نہ ہوا اور نہ کبھی ہو سکتا ہے۔ صرف تکمیل کی طرف بڑھتا ہے اور اس
 راہ میں بے شمار تضادات کو جنم دیتا ہے۔ دانشوری ان ہی کے درمیان پلتی اور پہنچتی
 ہے۔ چنانچہ ہر عہد کی دانشوری کی آبرو کسی نہ کسی رواج سے ٹکرائے میں ہے۔ ایک بہتر
 نظام کی تمنا اسے مردوجہ نظام سے ساز باز نہیں کرنے دیتی۔ اس کا یہ ٹکراؤ ہی اس کی
 فکر کی صلابت کو عیاں اور مستقبل کی راہوں کو روشن کرتا ہے۔ ہمیشہ اثبات میں سرلہانا
 (Conformism) دانش مندی کا تقاضا تو ہو سکتا ہے مگر دانش ور کی کاہنیں کہ اس کا
 جو ہر انکار (Non-Conformism) کے سوا کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔ سامے اچھے دانشوروں
 کی طرح یہ روایت اُردو میں عجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کی تحریروں
 میں ہمیں ملتی ہے۔ ■■

ہندوستان میں علوم اسلامی کا ارتقاء

جامعہ ملیہ کے حوالے سے

زبیر احمد فاروقی

ہندوستان کے لیے یہ بات بجا طور پر باعث فخر ہے کہ اسلامی علوم کے میدان میں اس کے فرزندان کی خدمات کیت اور کیفیت دونوں اعتبار سے کسی بھی عرب یا مسلم ملک کی خدمات سے کم نہیں رہی ہیں بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ چونکہ یہاں کے علماء نے عربی کے علاوہ فارسی، اردو اور دوسری علاقائی زبانوں کو بھی معامی باشندوں کی ضرورت کے پیش نظر انہام و تفہیم کا ذریعہ بنایا اس لیے مجموعی طور پر ان تمام زبانوں میں اسلامی علوم کا جو ذخیرہ وجود میں آیا اس کی مثال شاید ہی کہیں اور مل سکے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کے اولین عہد سے لے کر ۱۸۵۷ء تک اسلامی علوم کے اُفق پر جو شخصیتیں نمایاں رہیں۔ اُن کے حالات اور کارناموں پر تذکرے کی مختلف کتابوں میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان تذکروں میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی اخبارالآخبار، غلام علی آزاد بلگرامی کی سبحة المرجان فی آثار ہندوستان، مولوی رحمان علی کا تذکرہ علمائے ہند، مولانا عبدالحی کی ضخیم کتاب

نہتہ الخواطر اور ڈاکٹر زبیر احمد کی کتاب Contribution of India to

Arabic Literature کو ممتاز حیثیت حاصل ہے۔

انگریزوں کے دورِ حکومت میں ہر طرح کی مشکلات کے باوجود جن علماء نے اسلامی علوم کی نشر و اشاعت کے میدان میں قیادت کا رول انجام دیا ان میں نواب صدیق حسن خاں اور علامہ عبدالحی حسنی کے اسمائے گرامی سرفہرست ہیں۔ اول الذکر نے تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ اور ادب کے موضوع پر عربی میں جس قدر تصانیف چھوڑی ہیں وہ ان کے علاوہ کسی اور کے حصے میں نہیں آئیں۔ اسی طرح علامہ عبدالحی حسنی نے اپنی کتاب 'نزہۃ الخواطر' کے ذریعے ۲۵۰۰ سے زائد علمی شخصیتوں کے حالات محفوظ کر دیے، اور آج تک یہ کتاب اپنے موضوع پر بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

۱۸۵۷ء میں ہونے والے مشہور معرکہ شمالی میں انگریزی فوج کے ہاتھوں شکست اور دہلی میں سلطنتِ مغلیہ کا چراغ بجھ جانے کے بعد علماء نے جنگی محاذ کے بجائے اپنی تمام تر توجہ علمی محاذ پر مرکوز کر دی، اور انگریز حکمرانوں کی تسلیمی پالیسی میں جو خطرات مضمحل تھے ان سے اسلامی عقیدے کی بنیادوں کو محفوظ رکھنے کے لیے انھوں نے موثر تدابیر پر نہایت سنجیدگی سے غور کرنا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں مولانا محمد قاسم نانوتوی کی قیادت میں بہ یک وقت ہندوستان کے مختلف علاقوں میں دینی مدارس کے قیام پر اتفاق کیا گیا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا مدرسہ دارالعلوم کے نام سے ۱۵ محرم ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۱ مئی ۱۸۶۶ء کو دیوبند میں قائم کیا گیا اور یہی مدرسہ دوسرے بہت سے مدارس کے لیے نمونہ اور مشعلِ راہ بنا۔ چونکہ ان مدارس کے قیام کا اولین مقصد مسلمانوں کی عظیم علمی و دینی میراث اور ان کے عقائد کی حفاظت تھا اس لیے یہاں کے علماء نے تفسیر، اصول، تفسیر، حدیث، فقہ اور دوسرے متعلقہ علوم کی طرف خصوصی توجہ دی اور نہ صرف یہ کہ نصابِ تعلیم میں ان علوم کو مرکزی جگہ دی بلکہ عربی، اردو اور فارسی میں کتابوں کی تصنیف و تالیف کو بھی اپنے عظیم مقصد کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ نے مختلف اسلامی علوم پر جو کتب میں لکھیں ان کی تعداد ہزاروں تک

پہنچتی ہے۔ خاص طور پر تفسیر اور حدیث کے میدان میں ان علماء کی ناقابل فراموش خدمات کا اعتراف پورے عالم اسلام میں کیا گیا۔ تفسیر کے موضوع پر مولانا اشرف علی تھانوی کی تصویر المقلعات، مولانا انور شاہ کشمیری کی مشکلات القرآن اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی الفتح السامی توضیح تفسیر البیضاوی اور مولانا محمد یوسف بنوری کی یتیمۃ البیان فی شئی من القرآن خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

اسی طرح حدیث کے موضوع پر مولانا رشید احمد گنگوہی کی الکوکب

الدری علی جامع الترمذی اور لائح الدراری علی جامع البخاری، مولانا خلیل احمد سہلان پوری کی بذل المجہود فی شرح سنن ابی داؤد، مولانا انور شاہ کشمیری کی فیض الباری، مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی التلیق الصبح علی مشکوٰۃ المصابیح، مولانا شبیر احمد عثمانی کی فتح الملہم فی شرح صحیح مسلم اور مولانا حبیب الرحمن اعظمی کی المصنف لعبد الرزاق کو عالمی شہرت حاصل ہے، اس طرح فقہ، عقائد اور علم کلام کے میدان میں بھی ان علماء نے وقیع خدمات انجام دیں۔

دارالعلوم دیوبند کے علاوہ جن اداروں نے اسلامی علوم کی بقا اور اُن کی ترویج کی جدوجہد میں نمایاں حصہ لیا ان میں دارالعلوم ندوۃ العلماء، مدرسہ مظاہر العلوم سہارن پور، مدرسۃ الاصلاح سرانے میر، دارالمصنفین اعظم گڑھ، ندوۃ المصنفین دہلی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کو امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ ان اداروں سے وابستہ شخصیتوں میں علامہ شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی کی سیرت النبی، علامہ شبلی نعمانی کی الفاروق اور المسامون، مولانا حمید الدین فراہی کی تفسیر نظام القرآن، شاہ معین الدین کی تاریخ اسلام، مولانا ابوالحسن علی ندوی کی رجال اہلک والدعوة فی الاسلام اور مولانا محمد ادریس نگرانی کی التفسیر القیم خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

ان اداروں کے علاوہ ایسے افراد کی فہرست بھی خاصی طویل ہے جو کسی

تعلیمی ادارے سے وابستہ نہ رہتے ہوئے بھی اسلامی علوم کے میدان میں اپنے

نمایاں کارناموں کے ذریعے ہمیشہ زندہ رہیں گے۔ اس سلسلے میں مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی کے نام اور ان کی تصانیف کسی تعارف کی محتاج نہیں۔

اس مقالے میں اسلامی علوم کے میدان میں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے وابستہ شخصیات کی خدمات کا قدرے تفصیلی تذکرہ موجود ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے جو شخصیت ہمیں اپنی طرف توجہ کرتی ہے وہ ہے مولانا محمد اسلم جیراجپوری کی شخصیت۔ مولانا ۱۹۰۶ء میں مدرسہ العلوم (علی گڑھ) میں عربی اور فارسی کے پروفیسر مقرر ہوئے تھے، لیکن جب جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا تو مولانا محمد علی کے اصرار پر تاریخ اسلام کے استاد کی حیثیت سے جامعہ سے وابستہ ہو گئے اور تاحیات جامعہ ہی کی خدمت کرتے رہے۔

مولانا نے مختلف اسلامی موضوعات پر ایک درجن سے زائد چھوٹی بڑی کتب میں تصنیف کیں، ان میں تاریخ القرآن اور تاریخ الامت کو جو سات حصوں پر مشتمل ہے خصوصی شہرت نصیب ہوئی۔ اول الذکر کتاب جو ایک سو پچیس صفحات پر مشتمل ہے، مختصر مگر جامع ہے اور جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہے کہ اس میں نزول قرآن کے آغاز و تاریخ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے علاوہ حروف مقطعات اور نسخ آیات جیسے اہم موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ مولانا نسخ آیات کے سرے سے قائل نہیں ہیں اور وہ احناف کے اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے کہ ”حدیث آیات قرآن کی نسخ ہو سکتی ہے“ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں خود رسول اکرم کی زبان سے کہلوا یا گیا ہے قل ما یكون لی ان ابدل من تلقاء نفسی (اے پیغمبر کہہ دیجیے کہ مجھے یہ حق نہیں کہ میں قرآن کی آیتوں کو اپنی طرف سے بدل دوں) سورہ ۱۰ آیت ۱۵^۱

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شیعہ حضرات موجودہ قرآن کو ناکمل سمجھتے ہیں۔ مولانا نے اس سلسلے میں مختلف دور کے شیعہ علماء کی رائے نقل کی ہے جس

میں یہ بات پورے شد و مد سے کہی گئی ہے کہ موجودہ قرآن مکمل ہے اور اس میں کسی قسم کی قطع و برید نہیں ہوئی۔^۲
 مولانا کی دوسری اہم اور مشہور تصنیف تاریخ الامت ہے جو آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے فاضل مصنف نے لکھا ہے :

”تاریخ الامت کے ساتوں حصوں میں مسلمانوں کی مرکزی تاریخ اختصار کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے اور اس میں عہد رسالت کے ترکوں کے الغائے خلافت تک کے حالات آگئے ہیں۔ اس تاریخ کا عمود خلافت اسلامیہ ہے۔ یعنی سیرت کے بعد خلفائے راشدین، بنی امیہ، عباسیہ بغداد، عباسیہ مصر نیز فاطمین اور خلفائے عثمانیہ، دیگر مسلمان خاندان جن کی سلطنتیں مختلف ملکوں اور اقلیموں میں قائم ہیں ان کے تذکرے ضمناً لکھے گئے ہیں، کوشش یہ کی گئی ہے کہ آسان عبارت میں مختصر طریقے سے ضروری تاریخی معلومات پیش کر دی جائیں تاکہ اس کی پوری تاریخ اور عہد بعہد کی رفت و کا ایک اجمالی نقشہ سامنے آجائے۔“^۳

آخری حصہ ہشتم میں قرآنی نقطہ نظر سے امت کی تاریخ پر نظر ڈالی گئی ہے۔

قرآن کے بارے میں مولانا کا نظریہ تھا کہ وہ صرف ایک علمی اور نظری کتاب نہیں ہے بلکہ وہ علمی و ادبی لطائف اور کلامی دلائل و حقائق کی تعلیم کے لیے نازل کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے اپنے ایک طویل خواب کا تذکرہ کیا ہے جس میں حضور کی طرف سے انھیں ایک کلام مجید، ایک بڑی رحل اور قلم دان عطا کیا گیا۔ اس خواب کا اثر ان کی ذاتی زندگی پر پڑا اور اس کے بعد سے روزانہ تلاوت میں فہم معنی کا نیا راستہ کھلنے لگا، یعنی آیات کی تفصیل خود آیات سے سمجھ

۹۰
میں آنے لگیں اور قرآنی حقائق کے چہرے سے نقاب اٹھنا شروع ہوا۔ رفتہ رفتہ ایک مدت مدید کے بعد حقیقتیں عین الیقین بن کر سامنے آگئیں:

(۱) قرآن دین الہی کا کامل اور بے ثائبہ مجموعہ ہے جو ہر زمان و مکان میں انسانی بصیرت کی تصویر اور اس کی ہدایت کے لیے کافی ہے۔

(۲) قرآن مفصل کتاب ہے جو اپنی تشریح میں سوائے عربی زبان کے مطلقاً کسی روایت یا انسانی خیال کا محتاج نہیں ہے۔ اس کی ہر آیت بلکہ ہر لفظ کی تفسیر خود اسی میں ہے اور اختلافات فہم کی صورت میں تحقیقی مفہوم کے تعین اور فیصلے کی وہ پوری قدرت رکھتا ہے۔^۴

مندرجہ بالا قول کی روشنی میں حدیث کے سلسلے میں مولانا کے مخصوص نقطہ نظر کی نشان دہی ہوتی ہے۔ مزید وضاحت کے لیے اُن کا یہ قول ملاحظہ ہو:

”جب قرآنی حقائق اللہ نے میرے دل پر کھولے اس وقت حدیث کی اصلی حیثیت بالکل واضح ہو گئی کہ وہ دینی تاریخ ہے، خود اس کو دین سمجھنا صحیح نہیں، اگر دین ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم کی طرح اس کو بھی لکھوا کر اُمت کو دے جاتے۔ دین کے لیے قرآن کافی ہے جو کامل کتاب ہے اور جس میں دین مکمل کر دیا گیا ہے۔“^۵

مولانا اپنے مسلک پر سختی سے قائم تھے لیکن اس سلسلے میں خود کسی سے بحث و مباحثہ نہیں کرتے تھے، اور نہ ہی اپنے معترضین سے ناراض ہوتے تھے۔ رئیس احمد جعفری ندوی جو علماء کے قریبی شاگردوں میں تھے لکھتے ہیں:

”جس زمانے میں مولانا حدیث کی مذہبی حیثیت کے خلاف مقالات تحریر فرما رہے تھے میں نے کئی مقالے ان کے جواب میں لکھے۔ مولانا خود بھی رسالہ جامعہ کے مدیر تھے۔ انھوں نے خندہ جبینی کے

ساتھ انھیں جامعہ میں شائع کیا اور کبھی ایک لفظ ایسا نہیں کہا جس سے اندازہ ہو کہ برہم ہیں۔ کبھی ایک بات ایسی نہیں کی جس سے یہ شبہ ہو کہ ناراض ہیں۔ شفقت و عنایت کا جو سلوک جامعہ میں میرے داخلے کے روز تھ باکل بھی سلوک اُس وقت بھی تھا جب میں تیز و تند لہجے میں ان کے خلاف مقالات لکھ رہا تھا۔ ۶

ان دونوں مائے ناز تصانیف کے علاوہ وراثت کے موضوع پر مولانا کی دو کتابیں اور اث فی الاسلام (عربی) اور محبوب الارث، خیر و موانع اور اسلامی تاریخ کے موضوع پر سیرت عمر و عاصؓ، تاریخ نجد، اصول دین و عقائد کے موضوع پر تعلیمات قرآن، نکات قرآن، ارکان اسلام، عقائد اسلام اور ہمارے دینی علوم مقبول عام خاص ہوئیں۔

جامعہ سے وابستہ شخصیات میں دوسرا اہم نام مولانا عبدالحی فاروقی کا ہے۔ پاکستان جانے سے قبل مرحوم جامعہ میں استاد تفسیر اور ناظم دینیات کے عہدے پر فائز تھے۔ تفسیر قرآن کے متعلق آپ کی ایک نہایت اہم تصنیف الخلاۃ الجبری یعنی تفسیر الفرقان فی معارف القرآن ملتی ہے جس میں سورہ بقرہ کی جامع تفسیر پیش کی گئی ہے۔ کتاب کے شروع میں قدیم تفاسیر پر ایک نظر ڈالی گئی ہے اور ان کے کچھ نمونے بھی پیش کیے گئے ہیں۔

آپ نے بالغ مبتدیوں کے لیے قرآن و حدیث کی تفہیم کی غرض سے ایک سلسلہ شروع کیا جس کے تحت صحاح ستہ اور ان کے مرتبین کا تعارف نہایت علمی اور سلیس اسلوب میں پیش کیا ہے جو ان کتابوں کے نام ہی سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ آپ نے چالیس حدیثیں کے عنوان سے بچوں کے لیے آداب زندگی اور معاشرت سے متعلق احادیث مع اردو ترجمہ مرتب کیں۔

مولانا عبد السلام قدوائی ندوی کا نام بھی جامعہ میں اسلامی علوم کے

اساتذہ کی فہرست میں نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ آپ ایک طویل عرصے تک عربی و اسلامیات کے استاد کی حیثیت سے جامعہ سے وابستہ رہے۔ آپ نے تفسیر، حدیث، اسلامی تاریخ اور عقائد کے موضوع پر کافی اہم کتابیں چھوڑی ہیں۔ ان میں روح القرآن کے نام سے سورہ بقرہ کی تفسیر جو ۴۰۳ صفحات پر مشتمل ہے خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ یہ تفسیر انھوں نے ایسے قارئین کے لیے لکھی ہے جو اوسط درجے کی علمی استعداد رکھتے ہوں۔ اس میں انھوں نے حدیث اور تفسیر کی قدیم مستند کتابوں سے حسب ضرورت استفادہ کیا ہے۔

مولانا کا نظریہ تھا کہ عربی زبان سیکھنے اور سکھانے کے لیے قرآنی آیات اور خاص طور پر وہ آیات جو قصص و حکایات سے متعلق ہوں بہت مفید ہو سکتی ہیں۔ اس نظریے کے پیچھے ان کا طویل اور کامیاب تجربہ کار فرما تھا۔ چنانچہ انھوں نے عربی زبان سکھانے کے لیے درسی کتابوں کا ایک سلسلہ قرآن مجید کی پہلی، دوسری اور تیسری کتاب کے نام سے تیار کیا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ "قرآنی آیات پر مبنی اسباق و مشق کے ذریعے زیادہ سے زیادہ دس دن میں اتنی استعداد پیدا کی جاسکتی ہے کہ آسانی سے اصل عربی زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ شروع کیا جاسکتا ہے، اور اگر روزانہ ایک دو گھنٹہ بھی کام کیا جائے تو چھ ماہ میں قرآن کا ترجمہ ضروری تفسیر و تشریح کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔" ۵

حدیث کے موضوع پر حدیث نبویؐ کے اولین صحیفے کے عنوان سے مولانا کی ایک اہم تصنیف ملتی ہے۔ یہ کتاب عہد رسالت کی تحریری کوششیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ائمہ، عہد صحابہ کی تحریری حدود جہد، عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی تصنیفات اور حضرت جابرؓ کے صحیفے جیسے عنادین پر مشتمل ہے۔

مولانا کی ایک اہم تصنیف جو اسلامی تاریخ سے متعلق ہے۔ دنیا اسلام سے پہلے، اسلام کے بعد کے عنوان سے ہے۔ یہ دراصل ان کے مختلف مضامین کا مجموعہ ہے جس کی تیاری میں تاریخ زوال روم، ایران بعد ساسانیان، تاریخ ایران

سیرت النبیؐ اور تاریخِ قدیم ہند سے مدد لی گئی ہے۔

عقائد سے متعلق موضوعات پر مولانا نے تعلیماتِ اسلام کے عنوان کے تحت امام رازیؒ، شاہ ولی اللہؒ، علامہ شبلی نعمانیؒ، مولانا عبدالباقی ندویؒ اور مولانا ابوالحسن ندویؒ کی تحریروں کو کتابی شکل میں جمع کیا ہے۔

جامعہ میں اسلامیات کے ایک اور استاد مولانا قاضی زین العابدین تجاد کا نام بھی علمی حلقوں میں کافی متعارف ہے۔ آپ کی تصنیف قاموس القرآن جو قرآن حکیم کے الفاظ و معانی کی مختصر توضیح ہے اپنے موضوع پر ایک اہم کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس کتاب میں جو ۹۸۰ صفحات پر مشتمل ہے تقریباً تمام الفاظ قرآنی کا اردو ترجمہ اور ان کی مختصر صرفی و نحوی تشریح کے ساتھ وضاحت طلب الفاظ پر سہل زبان میں مختصر نوٹ دیے گئے ہیں۔

ڈاکٹر عبد العظیم سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی جامعہ کے قدیم طالب علم تھے اور انھوں نے کچھ عرصے تک جامعہ میں تدریسی خدمات بھی انجام دیں۔ آپ کو اعجاز قرآن کے موضوع سے کافی دلچسپی تھی۔ اس موضوع پر ان کی مختصر مگر نہایت اہم تصنیف عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ کے عنوان سے ملتی ہے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین اس کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

”اردو اکیڈمی کے سلسلے کا چوتھا مقالہ جسے برلن میں قیام کے دوران دو تین سال کے مسلسل مطالعے اور غور و فکر کے بعد لکھا اور برلن یونیورسٹی نے اسے سندھی مقالے کی حیثیت سے منظور کیا۔ یہ جامعہ کے ایک قدیم طالب علم کی تصنیف ہے جنھوں نے کالج کی پوری تعلیم نہیں پائی تھی“ آگے چل کر لکھتے ہیں :

”مصنف نے جو معروضی طرز اس مقالے میں اختیار کیا ہے کہ پڑھنے والے کو لکھنے والے کے ذاتی عقیدے کی کہیں جھلک بھی نظر نہیں آتی، اس سے ابھی ہم لوگ مانوس نہیں اور یہ ہماری نظموں

میں کھٹکتا ہے، مگر مشکل یہ ہے کہ جب انسانی علمی تحقیق کے میدان میں آئے تو قومی، نسلی، فریقی، مقامی تعصبات ہر قدم پر سدا رہتے ہیں اور اگر ان سے بچ بھی جائے تو ذاتی تعصبات، شخصی جذبات، اپنی رائے کا گھمنڈ، اپنی بات کی بیچ آگے بڑھنے نہیں دیتی۔

ہر چند سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور

اس وجہ سے طالبان حق کے لیے یہ تجرد اور بے گانگی ناگزیر ہے۔ اس میں یہ خطرے ضرور ہیں کہ اکثر خام کار عمر بھر کے لیے شک کے پنجے میں گرفتار ہو جاتے ہیں یا کھڑے، روکھے، جوش اور دلولے سے خالی، سوز و گداز سے محروم ہو کر رہ جاتے ہیں، مگر جن کے دل میں علم کی لگن ہے ان کے لیے یہی خطرے اور یہی مشکلیں ہمیز کا کام دیتی ہیں۔

اس کتاب میں عقیدہ اعجاز قرآن کی نشوونما، لفظ اعجاز اور اس کا مفہوم، منکرین اعجاز اور موضوع قرآن جیسے مباحث شامل ہیں۔ اعجاز القرآن کے موضوع پر پچاس کتابوں کا تذکرہ کیا گیا ہے اور علم معانی و بیان کی روشنی میں عقیدہ اعجاز قرآن کا جائزہ لیا گیا ہے۔

اس کتاب کے سلسلے میں ڈاکٹر کبیر احمد جاسی کے ایک مضمون سے مندرجہ ذیل اقتباس اس کے مصنف کے بارے میں ایک متواتر غلط فہمی کے ازالے میں مفید ثابت ہو سکتا ہے:

"پروفیسر عبدالعلیم صاحب کے بارے میں یہ افواہ تاریخی واقعے کا درجہ اختیار کر چکی ہے کہ انھوں نے اپنے تحقیقی مقالے میں قرآن کے منزل من اللہ ہونے سے انکار کیا ہے۔ میں جرمن زبان سے یکسر نابلد ہوں اس لیے ان کے تحقیقی مقالے پر تو کوئی رائے زنی نہیں کر سکتا مگر عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ کے بارے میں جواب دہی

کے احساس کے ساتھ پوری ذمے داری سے واضح الفاظ میں یہ عرض کرنے کے قابل ضرور ہوں کہ اس اُردو کتاب کے کسی بھی لفظ سے نہ تو اسلامی عقائد کی کوئی اہانت ہوتی ہے اور نہ ہی اس میں قرآن کو انسانی کلام نہایت کرنے کی ادنیٰ سی بھی کوشش نظر آتی ہے۔ اس کتاب میں صرف عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ انتہائی تحقیق اور مدلل انداز سے قلبند کی گئی ہے اور بطور ضمیمہ ان معارفین قرآن کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے جو برعکس خود قرآن کے مقابل آئے مگر کوئی ایسا کلام بھی پیش نہ کر سکے جو قرآن کا پانگ ہوتا۔

اعجاز قرآن ہی کے موضوع پر ڈاکٹر عبدالعلیم مرحوم نے دو قدیم کتابوں پر تحقیق و تصحیح کا کام انجام دیا۔ ان میں سے ایک کتاب ابو سلیمان صد بن محمد الخطابی (۳۸۸-۳۱۹ھ) کی تصنیف البیان فی اعجاز القرآن ہے جس کا صرف ایک نسخہ لیدن میں دستیاب ہوا تھا اس میں محقق کی طرف سے ضروری معلومات اور تصحیحات حاشیہ پر دے دی گئی ہیں۔ دوسری کتاب ابوالحسن علی بن عیسیٰ الرمانی کی کتاب انکلت فی اعجاز القرآن ہے۔ اس کتاب کا صرف ایک نسخہ استنبول میں وہبی آفندی کی لائبریری میں دستیاب ہوا تھا اس میں طباعت کی بے شمار غلطیاں تھیں جن کی تصحیحات حواشی پر مذکور ہیں۔ اس کتاب میں اعجاز قرآن کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔

اسلامی علوم کے میدان میں کام کرنے والے جامعہ کے قدیم طلباء اور اساتذہ میں کچھ ایسے حضرات بھی ہیں جنہوں نے تقسیم ہند کے بعد پاکستان کو اپنا وطن بنایا ان میں سرفہرست مشہور مصنف و مترجم رئیس احمد جعفری ندوی کا نام ہے جنہوں نے سیرت و سوانح کے موضوع پر تین نہایت اہم اور ضخیم کتابوں کا عربی سے اُردو میں ترجمہ کیا۔ پہلی کتاب امام بن تیمیہؒ کے تلمیذ رشید علامہ حافظ ابن قیم کی زاد المعاد (پہلی جلد) ہے۔ اس کتاب کے سلسلے میں جیسا کہ مترجم نے خود ذکر کیا ہے "علماء کا اتفاق ہے کہ سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس سے متعلقہ مباحث

پر دنیا کی کسی زبان میں اس سے زیادہ ہمہ پہلو کتاب آج تک نہیں لکھی گئی اور اس لیے اسے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات گرامی، آپ کے اسوۂ حسنہ اور اعمالِ شب و روز کی انسائیکلو پیڈیا قرار دیا جائے تو ذرا مبالغہ نہ ہوگا۔ اس پایہ کی کتاب عربی زبان میں نہ اس سے پہلے لکھی گئی نہ بعد میں اور شاید آئندہ بھی نہیں لکھی جاسکے گی۔ !!

دوسری اور تیسری کتاب جنھیں رئیس احمد جعفری ندویؒ نے ترجیح کے لیے منتخب کیا وہ ہیں مشہور مصری عالم شیخ محمد ابو زہرہ کی مایہ ناز تصنیفات حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حیات امام احمد بن حنبلؒ

جامعہ کے ایک اور قدیم طالب علم مولانا عزیز احمد قاسمی جو ایک طویل عرصے تک دارالعلوم دیوبند سے وابستہ رہے اپنی علمی اور ذاتی خصوصیات کی بنا پر ایک ممتاز شخصیت کے مالک تھے۔ اسلام اور سائنس کے تقابلی مطالعے سے متعلق ان کی ایک مختصر مگر نہایت اہم تصنیف اسلامی عقائد اور سائنس اہل علم سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہے۔ اس کتاب کے اہم موضوعات ہیں: "اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا محال ہے"، "مجرد ذات باری کا تصور"، "عرش"، "اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے" اور "اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے"۔ ان موضوعات کے تحت مصنف نے باری تعالیٰ کی ذات و صفات پر سائنس کی تازہ ترین تحقیقات سے قوی شہادتیں فراہم کی ہیں۔

عقائد ہی کے موضوع پر ایک اور اہم تصنیف عالم برزخ کے عنوان سے مولانا محمد سورتی، سابق استاد جامعہ ملیہ اسلامیہ کی ہے۔ اس کتاب میں عالم برزخ کے مسائل پر قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے استدلال کرتے ہوئے مخالفین کے شبہات کا مدلل جواب دیا گیا ہے اور عالم برزخ کی حقیقت، موت کے بعد روح کا مقام، علیین اور سجدین کیا ہیں اور عذاب و ثواب قبر جیسے موضوعات پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

پروفیسر شیر الحق مرحوم جامعہ ملیہ اسلامیہ سے کئی حیثیتوں سے وابستہ رہے۔

۱۹۷۶ء سے ۱۹۸۷ء تک کا عرصہ انھوں نے جامعہ میں شعبہ اسلامک و عرب ایرامین اسٹڈیز کے پروفیسر اور صدر شعبہ کی حیثیت سے گزارا۔ اسلام اور مسلمانوں سے متعلق موضوعات پر پروفیسر مشیر الحق کی تحریروں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ جامعہ آنے سے قبل وہ رسالہ تعمیر لکھنؤ سے وابستہ تھے، ان کی اس وقت کی تحریروں زیادہ تر صحابہ کرام اور دیگر اہم اسلامی شخصیتوں کی سیرت و سوانح سے متعلق ہیں جو انھوں نے نہایت سلیس اور آسان زبان میں لکھی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت ابوذر غفاریؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ، حضرت شیخ فرید الدین گنج شکرؒ، نیک بیٹیاں، حضرت یحییٰ الدین چشتیؒ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور محبوب الہی وغیرہ۔

اس کے علاوہ زمانہ حال کے پس منظر میں اسلامی شریعت کے مسائل پر مرحوم کے مضامین کا مجموعہ مذہب اور جدید ذہن کے عنوان سے ۱۹۷۴ء میں شائع ہوا۔ پروفیسر مشیر الحق مرحوم کو ہندوستان کے سیکولر معاشرے میں اسلام کی افادیت کا مسئلہ ہمیشہ دعوتِ فکر دیتا رہا۔ اس موضوع پر انگریزی میں ان کی دو

مشہور کتابیں Religions of India اور Islam in Secular India

بالترتیب ۱۹۷۳ء اور ۱۹۸۳ء میں شائع ہوئیں۔ اس طرح اسلامی فقہ اور فتاویٰ بھی پروفیسر مشیر الحق کی دلچسپی کے خاص موضوع تھے۔ ان موضوعات پر انھوں نے متعدد مضامین لکھے جن میں ”برصغیر میں فقہ اسلامی کے ارتقاء کا ایک جائزہ“ اور ”فتاویٰ اور عصری مسائل“ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ فتاویٰ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے سماجی اور معاشرتی مسائل کا علم حاصل کرنے کے لیے فتاویٰ سے زیادہ اہم اور کوئی ذریعہ نہیں۔ اسی طرح ترجمہ و تفسیر قرآن پر ان کے دو مضامین ”ترجمہ قرآن: کلام الہی کو سمجھنے کی کوشش“ اور ”ہندوستان میں قرآن مجید کے تراجم و تفسیر“ ایک مختصر جائزہ“ اس موضوع سے ان کی دلچسپی کا ثبوت ہیں۔

پروفیسر مشیر الحق نے متعدد کتابوں کے ترجمے بھی کیے، ان میں سیرت

کے موضوع پر سید برکات احمد کی تصنیف محمد اینڈ دسی جیوز کا اردو ترجمہ رسول اکرم اور یہود و حجاز کے عنوان سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا۔ مصنف نے ترجمے کی خوبی اور بلند پایگی کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے :

”اس کتاب کا ترجمہ آسان کام نہ تھا۔ اس ترجمے میں انہیں جن مشکلات سے دوچار ہونا پڑا اس کا مجھے علم ہے، مثلاً عصا ربنت مردوں کے اشعار کے ترجمے پر جہاں مجھے حقیقت نگاری پر اصرار تھا وہاں انہیں اردو زبان کے مزاج، اس کے رکھ رکھاؤ اور اپنی تہذیبی روایات کی فکر تھی۔ نوبت یہاں جا رسید کہ ایک حکم کی تلاش ہوئی لیکن حکیم سے پہلے ہی پروفیسر مشیر الحق نے ایسا ترجمہ کر دیا کہ مورخانہ حقیقت نگاری بھی قائم رہی اور اردو زبان کی آبرو بھی۔ کام آسان نہ تھا، اب جو کتاب سامنے ہے اسے ترجمہ نہیں اصل سمجھیے، اس ترجمے کا شکر مجھ سے زیادہ اس کتاب کے پڑھنے والوں پر واجب ہے۔“

پروفیسر مشیر الحق نے لیوی ریون کی ایک اہم کتاب کا ترجمہ اسلامی سماج کے عنوان سے کیا۔ یہ ضخیم کتاب عہد وسطیٰ کے اسلامی سماج کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کی ایک عالمانہ کوشش ہے۔ مترجم نے کتاب کے دیباچے میں اس کے ترجمے کی ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے :

”عرب ممالک میں ستر ستر تین کی تعداد کتابیں عربی میں ترجمہ ہو رہی ہیں۔ البتہ ان کتابوں میں اگر کوئی بات اسلامی نقطہ نظر سے غلط ہوتی ہے تو مترجمین اس پر حاشیہ لکھ کر اس کی تصحیح کر دیتے ہیں، اردو میں ابھی تک ایسی کوئی کتاب نہیں ہے جس میں اسلامی سماج کی ایسی جامع تصویر ملتی ہو جس میں ماضی کی عہد بہ عہد ترقیوں کے ساتھ ساتھ مختلف زمانے اور مختلف ماحول کے مسلمانوں کا طرز فکر بھی ابھر کر

اسلام دورِ حاضر میں کے عنوان سے پروفیسر شیرالحق کی ایک اور اہم کتاب جو معروف مستشرق پروفیسر امتھ کے مختلف مضامین کا اردو ترجمہ ہے، ۱۹۸۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے دیباچے میں مترجم نے پروفیسر امتھ کی شخصیت اور اُن کے خیالات پر ایک تفصیلی مضمون تحریر کیا ہے جس میں وہ پروفیسر امتھ کے معروضی انداز سے کافی متاثر نظر آتے ہیں۔

اور جن شخصیات کی خدمات کا ذکر ہوا وہ جہانی حیثیت سے اب ہمارے درمیان نہیں لیکن اپنی تحریروں میں زندہ ہیں اور ہمیشہ زندہ رہیں گی۔ اس سلسلے میں یہ بات بہت حوصلہ افزا ہے کہ اسلامی علوم کے میدان میں اپنی خدمات کا جو ورثہ انھوں نے چھوڑا ہے ان کے جانشینوں نے نہ صرف یہ کہ اس کی حفاظت کی ہے بلکہ اس میں قابلِ قدر اضافے بھی کیے ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں نام پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کا ہے۔ اُن کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔ انھوں نے مختلف حیثیتوں میں ایک عرصے تک جامعہ کی خدمت کی ہے اسلامی موضوعات پر آپ کے مضامین کی فہرست بہت طویل ہے۔ چند سال قبل شائع شدہ اُن کی کتاب حضرت جنید بغدادیؒ کی شخصیت اور تصوفِ تصوف کے موضوع پر ایک نہایت اہم تصنیف ہے جس میں حضرت جنید بغدادیؒ کے احوال و سوانح کے علاوہ ان کے نظریہ توحید و صحوئے بحث کی گئی ہے۔ کتاب کے مقدمے میں مصنف کی مندرجہ ذیل تحریر اس کتاب کی وجہ تصنیف کی وضاحت کرتی ہے :

"میرے لیے حضرت جنیدؒ کی شخصیت میں ہمیشہ سے یہی جاذبیت رہی"

میں نے ان کے افکار میں اپنے اضطراب کی دوا پائی اور ان کی گہرے

سمندر جیسی شخصیت میں سکون و طمانیت کا گوہر ہمیشہ بہا پایا جو اپنی جگہ

خود اضطرابِ دل کے ساتھ سکونِ گہر کی ایک پائدار علامت ہے۔" ۱۲

کتاب کا دوسرا حصہ حضرت جنید بغدادیؒ کی معالیٰ الہم کے اردو ترجمے پر مشتمل

ہے۔ یہ ترجمہ ڈاکٹر رفیق احمد خاں ندوی کے قلم سے ہے۔

جامعہ کے سابق طالب علم اور سابق استاد ڈاکٹر محمد سالم قدوائی جو آج کل مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے شعبہ اسلامک اسٹڈیز سے وابستہ ہیں تفسیر و حدیث کے موضوع پر اپنی دو کتابوں ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں اور علم حدیث اور چند اہم محدثین کے ذریعے علمی حلقوں میں معروف ہیں۔ اول الذکر کتاب جو ان کے پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے اپنے موضوع پر ایک اہم تصنیف ہے جن میں تفسیروں اور مفسرین کی فہرست کے علاوہ تفسیروں کی شروح اور حواشی کا تفصیلی تذکرہ ہے۔ دوسری کتاب تدوین حدیث کی تاریخ، اصول حدیث، اصطلاحات حدیث اور ائمہ و مشاہیر محدثین کے تذکرے پر مشتمل ہے۔

اس موقع پر ڈاکٹر ماجد علی خاں کا ذکر، جو کم و بیش بیس سال سے جامعہ کے شعبہ اسلامک اسٹڈیز سے وابستہ ہیں اور فی الحال اسی شعبے میں پروفیسر ہیں، ناگزیر ہے۔ مختلف اسلامی موضوعات پر انگریزی و اردو میں ان کی بیس سے زائد کتابیں شائع ہو چکی ہیں اور مضامین کی فہرست سو تک پہنچتی ہے۔ ان میں دو کتابیں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ پہلی کتاب Muhammad The Final Messenger سیرت نبوی کے موضوع پر ہے۔ ۴۳۳ صفحات پر مشتمل اس ضخیم کتاب کی اہمیت کے اعتراف کے طور پر رابطہ عالم اسلامی کی طرف سے ان کو ایک لاکھ روپے کے انعام سے نوازا گیا۔ انگریزی ہی میں ان کی دوسری کتاب The Holy Verses جو سلمان رشدی کی کتاب The Satanic Verses کے جواب میں ہے کافی مقبول ہوئی۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ بھی ”آیاتِ مقدسہ“ کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ سیرت ہی کے موضوع پر ان کی دیگر اہم تصانیف ہیں:

Islam On The Truthful Caliphs, The Last Prophet اور Evolution and Origin Of Life وغیرہ۔

اسلامی علوم کے میدان میں جامعہ سے وابستہ علمی شخصیتوں کی خدمات کا یہ محض ایک سرسری جائزہ تھا جس کے بارے میں ہرگز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا

کہ یہ ماضی اور حال کے تمام اہم کاموں کا احاطہ کرتا ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ اس مختصر مقالے میں کم و بیش تمام اہم کاموں کی نشاندہی کر دی گئی ہے اور اختصار کی مجبوری تفصیل کی راہ میں حائل رہی۔ ■■

حوالے

- ۱۔ ڈاکٹر مشیر الحق: مولانا اسلم کی تاریخ القرآن۔ رسالہ جامعہ مولانا اسلم جیراجپوری نمبر، صفحہ ۱۱۹
- ۲۔ مولانا اسلم جیراجپوری: تاریخ القرآن: صفحات ۶۲-۶۴، بحوالہ مرجع سابق
- ۳۔ " " " تاریخ الامت، جلد ۱ (تہذیب)، بحوالہ مولانا اسلم مرحوم کی کتابوں کی توضیحی بیلوگرافی از عبد اللطیف اعظمی، رسالہ جامعہ مولانا اسلم جیراجپوری نمبر، صفحہ ۱۴۲
- ۴۔ مولانا محمد اسلم جیراجپوری: میری طالب علی ایضاً صفحات ۳۲-۳۳
- ۵۔ ایضاً صفحہ ۳۱
- ۶۔ رئیس احمد جعفری ندوی: مولانا اسلم بحیثیت استاد ایضاً صفحہ ۱۵۸
- ۷۔ مولانا عبد السلام قدوائی ندوی: قرآن مجید کی پہلی کتاب، صفحہ ۴-۵
- ۸۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، دیباچہ عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ۔ مکتبہ جامعہ ۱۹۳۲ء
- ۹۔ ایضاً
- ۱۰۔ ڈاکٹر کبیر احمد جاسی، عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ۔ ایک مطالعہ، مشمولہ علم صفا۔ مرتبہ: پروفیسر محمد سالم قدوائی۔ ادارہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، صفحہ ۲۵۹
- ۱۱۔ رئیس احمد جعفری ندوی: زاد المحاد کا اسلوب و انداز۔ امام ابن قیم کے طرز نگارش پر ایک نظر، نفیس اکیڈمی، کراچی، صفحہ ۲۰
- ۱۲۔ سید برکات احمد: اظہار تشکر بر کتاب رسول اکرم اور یہود و مجاز۔ بحوالہ پروفیسر مشیر الحق کی تصنیف (تعارف و تجزیہ) از مولوی ضیاء الدین اصلاحی مشمولہ ڈاکٹر مشیر الحق، بحقیقت اور فکری بصیرت۔ مرتبہ: شاہ عبدالسلام، مشیر الحق میموریل ایجوکیشنل کمیٹی، نئی دہلی ۱۹۹۴ء
- ۱۳۔ ڈاکٹر مشیر الحق: دیباچہ بر کتاب اسلامی سماج
- ۱۴۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، حضرت جنید بغدادیؒ شخصیت و تصوف

علی گڑھ تحریک اور جامعہ ملیہ اسلامیہ

عابد اللہ غازی

سید احمد خاں مسلمانوں کی قومی زندگی کا ایک قصر تعمیر کرنا چاہتے تھے جس میں بہت سے گوشے تھے۔ وہ اس پورے قصر کو تعمیر نہ کر سکے کہ انسانی زندگی محدود ہوتی ہے اور وقت کے تقاضوں سے بے نیاز نہیں ہوتی۔ انھوں نے قصر کا وہ حصہ بنایا جس سے انھیں توقع تھی کہ بعد میں آنے والے نقشے کو سمجھیں گے اور اس کی تکمیل کریں گے۔ پر بعد میں آنے والوں نے اسے سرسید کا مقبرہ بنا دیا۔ مقبرہ اسے کہتے ہیں جہاں انسان کا جسم دفن کر اس پر عمارت بنا دی جائے۔ لیکن ہم نے اس مقبرے میں سرسید کے افکار کو دفن کر دیا اور وہ جو چاہتے تھے اسے بھلا دیا۔ وہ بہت کچھ چاہتے تھے، ہم بہت کم حاصل کر سکے۔ وہ ہمارے سارے تمدن کو ایک نیا رخ دینا چاہتے تھے، ہم نے اُن کے کام کو انگریزوں کی نوکریاں حاصل کرنے پر محدود کر دیا۔ وہ ہمیں حقیقی ابدی زندگی دینا چاہتے تھے، ہم نے ایک کھلونے پر بس کر دیا۔

یہ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں کے الفاظ ہیں جو انھوں نے ۷ مارچ ۱۹۵۴ء کو اسٹریچی ہال میں یوم سرسید پر تقریر کرتے ہوئے فرمائے۔ ذاکر صاحب کے ان الفاظ میں علی گڑھ تحریک، علی گڑھ، سرسید، جامعہ اور شاید خود ذاکر حسین الگ الگ جھلک رہے ہیں۔

سر سید واقعی بہت کچھ چاہتے تھے۔ اس میں سے بہت تھوڑا وہ منوا سکے۔ وہ ایک آزاد ادارے کے حامی تھے مگر ان کی قوم نے ان کا ساتھ نہ دیا۔ حکومت نے ان کا ساتھ دیا اور ادارہ بنوایا، مگر اس کی آزادی لے لی۔ وہ ایک اردو یونیورسٹی چاہتے تھے۔ خود جب تک زندہ رہے اردو کے لیے لڑتے رہے۔ ان کی روش اگرچہ روزنامہ اخبار کے ایڈیٹروں سے بھی مختلف تھی اور انجن ترقی اردو سے بھی۔ یہی سبب ہے کہ وہ اپنے پر تو سے ایک انجن بنا گئے جس نے اردو کو اردو بنادیا۔ مگر خود زمانے کے حالات سے مجبور ہو گئے (یا مجبور بنادیے گئے) اور اپنے ادارے میں اردو کو کوئی مقام نہ دے سکے۔ وہ چاہتے تھے مسلمان ایک مہذب قوم بنیں انگریز استادوں کی تربیت ان کو مہذب قوم تو بناسکی مگر مسلمان کا دل دنگاہ نہ دے سکی حالات ایسے ہی تھے۔ انھیں مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ کی تعمیر کرنی تھی۔ اگر وہ مقبرہ ہی بنا سکے اکثر امتحاں گاہ محبت میں ایسا ہی ہوتا ہے کبھی کوئی مقبرہ تاج محل بن جاتا ہے اور اکثر کوئی تاج محل تعمیر کے بعد مقبرہ معلوم ہوتا ہے۔ سر سید کو بھی اسی مشکل کا سامنا تھا۔ قوم ساتھ دینے کو تیار نہ تھی۔ علمائے کرام بدظن تھے۔ حکومت اپنا سمجھتی تھی مگر شبہ کی نظر سے دیکھتی تھی۔ سر سید جو کچھ چاہتے تھے وہ حاصل نہ کر سکے۔ مگر انھوں نے قوم کو بتادیا کہ وہ کیا چاہتے ہیں۔ اب یہ قوم کا کام تھا کہ وہ حالات اور وقت کے ساتھ ساتھ سر سید کے خواب کو شرمندہ تعبیر کرتی۔ مگر عجیب تماشہ ہے جنھوں نے جاہ کہ وہ سر سید کے ”آئیڈیل“ کو حاصل کریں وہ باغی کہلائے اور جنھوں نے اس مقبرے کی مجاوری کو ہی مقصود حیات جانا ان کے سر پر خلافت کا تاج رکھا گیا۔ جنوں کا نام خرد پڑ گیا خرد کا جنوں۔

جامعہ کا قیام کسی مدرسے کا سنگ بنیاد نہیں جو کسی گورنر کے ہاتھوں رکھا گیا ہو بلکہ یہ ایک تحریک کا حصہ ہے جو کبھی علی گڑھ میں اور کبھی علی گڑھ سے باہر لوگوں کے داغوں میں پنپتا رہا اور بڑھتا رہا۔ اگرچہ وہ علی صورت میں ۲۵ اکتوبر ۱۹۲۷ء کو آسکا۔ اس لیے جامعہ کے قیام کے اسباب پر غور کرنے کا مطلب ہے کہ ہم ان

عمرات کا پتہ لگائیں جنہوں نے جامعہ کو بنایا نہ کہ ان واقعات کا جو جامعہ کے بننے کے بعد ظہور میں آئے۔

۱۸۵۷ء کے انقلاب نے مسلمانوں کے شعور کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک نے دوحرف لالہ کے سہارے دیوبند میں قومی آزادی کا قلم تعمیر کیا۔ دوسرے نے لیس للانسان الاما سعى پر یقین رکھتے ہوئے دنیاوی وسائل کو کما حقہ استعمال کیا اور علی گڑھ میں مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ تعمیر کی، جہاں سے وہ اپنی نئی زندگی کا سفر شروع کر سکیں۔ ان میں ایک شعور کی رہنمائی مولانا قاسم صاحب فرما رہے تھے اور دوسرے شعور کی سرسید علیہ الرحمۃ۔

سرسید چاہتے تھے کہ جو انقلاب یقینی ہے اس کی زد میں آنے سے کیا فائدہ جس سیلاب کا رخ نہیں موڑا جاسکتا اس سے بچنے کے لیے کشتی کی تعمیر کرنی چاہیے۔ یہ فیصلہ عقل کا تھا۔ مگر عشق کا تھا ضایہ نہ تھا۔ وہ تنہا صراوٹوں کی خاک چھان سکتا ہے، پتھروں کے سینے سے جوئے شیر نکال سکتا ہے، مگر مصلحت وقت کا انتظار نہیں کر سکتا۔ زندگی کی تخلیق بے خودی و ہشیاری سے ہوتی ہے وضع عشق اپنی جگہ نیاز عشق بھی لازم ہے۔

سرسید نے بار بار چاہا کہ مولانا طلبہ کی دینی تربیت کریں اور دنیاوی وسائل فراہم کرنے کا بار مجھ پر چھوڑ دیں مولانا نے فرمایا ”ایلوے میں کتنا بھی شہد کیوں ڈالو وہ میٹھا نہیں ہو سکتا“ مگر نباض وقت کا فیصلہ تھا کہ اس مرض کا علاج ایلو ہے اور صرف ایلو ہے۔ اس کو شہد ڈال کر گوارہ بنایا جاسکتا ہے مگر محض شہد دوا نہیں بن سکتا۔ ۱۸۵۷ء سے مسلمانوں کو ہزار نقصان پہنچے ہوں، ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اس کو علی گڑھ اور دیوبند مل گئے۔ اگرچہ دل و دماغ بٹ کر ایک دوسرے کے مقابل آگئے تھے جس کے سبب وہ بڑا فائدہ جو ہونے والا تھا حاصل نہ ہو سکا۔

سرسید انگریزی تعلیم کے حامی ضرور تھے مگر ان کا دماغ انگریزوں کی دترس سے آزاد تھا۔ ان کی زندگی کا ایک بڑا نصب العین تھا اور وہ تھا

مدرسۃ العلوم کے ذریعے مسلمانوں کے شعور کی جلا۔ انگریزوں نے سرسید کے ضمیر کے لیے بڑی بڑی قیمتیں مقرر کیں مگر وہ انھیں خرید نہ سکے۔ تب انھوں نے دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور سرسید کو بھی اپنا ہاتھ بڑھا دینے میں تامل نہ ہوا۔ سرسید بڑے بھرم کے آدمی تھے۔ اس کا انداز ہیں صرف اُس وقت ہو سکتا ہے جب ہم اس دور کا جائزہ لیں اور سرسید کے گرد و پیش کو دیکھیں۔ وہ علماء کے طبقے سے الگ انگریزوں اور انگریز پرستوں کے حلقے میں تھے۔ انگریزوں کا قبضہ تمام ہندوستان پر تھا اور اسباب و سائل کے خزانے کی کنجیاں ان کے ہاتھ میں تھیں۔ مگر اس ماحول میں بھی سرسید کا دماغ آزادانہ سوچتا تھا۔ وہ اس دور غلامی میں آزاد یونیورسٹی کے تصور کو سینے سے لگائے ہوئے تھے۔ انگریزی کے بڑھتے ہوئے اثر کے ساتھ ہی اردو کی ترویج کے لیے کوشاں اور حکومت کی پالیسی کے خلاف ہندو مسلم اتحاد کے حامی۔

سرسید اس ماحول کا مقابلہ کر کے اپنی بات منوانا چاہتے تھے مگر اس ماحول میں ان کی کون سنتا۔ لہذا سرسید کو اپنی خواہشوں سے بہت کم ہی قبول کرنا پڑا۔ سرسید نے ان حالات کا مقابلہ ضرور کیا مگر غیر شعوری طور پر وہ اس ماحول کے اثر سے نہ بچ سکے۔ لہذا فوراً ہی تعلیم کا مقصد مسلمانوں کو ترکوں کی طرح ایک مہذب قوم بنانا ٹھہرایا گیا جو انگریزوں کے ساتھ ٹیبل پر بیٹھ کر تجھری کانٹے کے ذریعے کھا سکے۔ اور علی گڑھ تعلیم کا مقصد انگریز اور مسلم دوستی ہو گیا۔ سرسید اگر انگریزوں اور مسلمانوں میں دوستی کے قائل تھے تو یہ بات کوئی قابل اعتراض نہ تھی، مگر وہ انگریزوں کو مسلمانوں کا بچا دوست سمجھنے لگے اور ان کی بہبودی کی تمام تر امیدیں انگریزوں سے وابستہ کر دیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علی گڑھ میں انگریز کا اثر و اقتدار بڑھنا شروع ہوا۔ منجنگ کیٹی کا سرکریٹری مسلمان ضرور ہوتا تھا مگر حکم انگریز بہادر کا چلتا تھا۔ کالج قوم کی ملکیت تھا اور قوم کے نو بہاولوں کی تربیت انگریزوں کے ہاتھ میں تھی۔

سرسید کا مقصد اس دوستی سے یہ تھا کہ مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان نفرت ختم ہو جائے اور مسلمان ان سے نہ صرف اعلیٰ اطوار سیکھیں بلکہ علوم جدیدہ کا

اقتساب بھی کریں تاکہ موجودہ تمدن دنیا میں وہ کسی قابل بن سکیں۔ مگر اس کا اثر ناہنجہ دماغوں پر یہ ہوا کہ انھوں نے بجائے انگریز دوستی کے انگریز پرستی شروع کر دی۔ سرسید نے اپنے دور تک اس ماحول کو کافی سنبھالا لیکن ان کے بعد بہت افرنگ کی عشوہ طرازیوں مشرق مجازی کے پرستاروں کو مسحور کر کے رہیں اور آہستہ آہستہ پارسایانِ مشرق کی نگاہوں پر مصلحتِ وقت اور خوشنودی طبعِ یاد کے حسین پردے پڑتے گئے۔

انگریزوں کا اثر و اقتدار خود سرسید کی زندگی میں کالج کے ماحول پر اپنا قبضہ جاکچکا تھا۔ یہاں تک کہ مولوی سیح اللہ صاحب جو کبھی سرسید کے دستِ راست تھے کالج کی بیہنگم کمیٹی سے بڑی ترکیب سے نکالے گئے۔ اسی زمانے میں جسٹس محمود سرسید کے جوائنٹ سکریٹری چنے گئے اس طرح اس خطرے کا استیصال کر دیا گیا جو کالج کو مولوی سیح اللہ جیسے مشرق پرستوں کے ہاتھ میں دے سکے۔ یہ سب کچھ سرسید کے ذریعے ہوا۔ شاید ان کی خوشی سے نہ ہوا ہو۔ مگر اس کے علاوہ چارہ کار ہی کیا تھا۔ کالج میں مولوی سیح اللہ کی موجودگی کا مطلب تھا کالج کا بند ہو جانا۔ جن سہاروں کی بنیادوں پر کالج قائم تھا وہ مولوی سیح اللہ کو برداشت نہ کر سکتے تھے۔ سرسید چاہتے تھے کہ یہ کالج بہر قیمت قائم رہے۔ مسلمان اب تک انگریزی سے بغاوت کر کے بہت نقصان اٹھا چکے تھے۔ ہندوستان میں تمام بڑے عہدوں پر اربابِ وطن کا قبضہ تھا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں تلخ بڑھتی جا رہی تھی۔

جسٹس سید محمود اور عمن الملک کے زمانے میں انگریزوں کا اقتدار کالج میں شباب پر رہا۔ اس زمانے میں انگریز اساتذہ کالج کی سیاست پر بڑی طح چھائے رہے۔ ایک طرف تو ان کی کالج کے لیے خدمات تھیں جس کے سبب ہر شخص ان کی عزت کرتا تھا۔ دوسری طرف وہ مسلمانوں سے ہمدردی بھی رکھتے تھے مگر وہ مسلمانوں کی اس ہمدردی کے پردے میں اپنی قوم اور حکومت کی خدمت بڑی خوش اسلوبی سے انجام دے رہے تھے۔ ان کی دوستی نے مسلمانوں کے دماغوں پر جو اثر پھوڑا اس کا حاصل تھا ہندو اکثریت کا خوف۔ حکومت کی چابیلوسی اور خوشامد اور کانگریس

کی مخالفت -

اس دور کی علی گڑھ کی سیاست انگریزوں کے اشاروں سے زیادہ نہ تھی۔ اُس زمانے میں یہ امر ناگزیر بھی تھا۔ کیوں کہ جوڈراوے اس وقت انگریزوں کے طعن سے کالج بند کرنے کے مسلمانوں کو ملتے رہتے تھے ان کا تقاضا تھا کہ وہ اپنے آپ کو اشاروں پر چلنے کے لیے مجبور کر دیں۔ انگریزوں نے علی گڑھ سے ہندی کے مقابلے میں اُردو کی تحریک شروع کرائی۔ کانگریس کے مقابلے میں انڈین نیشنل ایسوسی ایشن اور مسلم نیشنل ایسوسی ایشن قائم کرائیں مگر جب محسن الملک نے ۱۸ اپریل ۱۹۰۰ء کو ایک سرکاری فیصلے کے خلاف آواز اٹھائی جو اُردو کے ساتھ دیوناگری کے سمن اور درخواستوں کو بھی عدالت میں جگہ دیتا تھا تو وہ متوجہ نہ ہوئے۔ پھر بعد میں نہ صرف وہ اپنے اس خلوص پر پشیمان ہوئے بلکہ سر میکڈانلڈ کی خوشنودی اور کالج کی بقا کی خاطر انھیں انجن ترقی اُردو (ذرا غور کیجیے) سے بھی استعفیٰ دینا پڑا۔ محسن الملک نے ایک بار یہ کوشش بھی کر دی تھی کہ مسلمان سیاسی جماعت بنا کر اپنے مطالبات حکومت کے سامنے پیش کریں مگر وہی حکومت جو کانگریس کے مقابلے میں انڈین نیشنل ایسوسی ایشن اور مسلم نیشنل ایسوسی ایشن کی سرپرستی کرتی تھی اب مسلم پولیٹیکل آرگنائزیشن کو اپنے مقاصد کے خلاف سمجھنے لگی۔

مگر اب آسمان رنگ بدل رہا تھا۔ تقسیم بنگالہ کے بل کے خلاف حکومت ہندو مسلم اتحاد کا نظارہ دیکھ چکی تھی۔ کان پور میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مل کر طاعون کے سلسلے میں حکومت کی احتیاطی تدابیر کی مخالفت کی تھی۔ کانگریس کی ترقی کے ساتھ ہندو مسلم اتحاد کا تصور بھی عام ہوتا جا رہا تھا۔ حکومت ہندوؤں کو ہندی کا نعرہ دے کر کافی مسلح کر چکی تھی۔ مسلمانوں کی خاموشی کے زمانے میں جو خلا پیدا ہو گیا تھا وہ بھی حکومت نے ہندوؤں کے ذریعے پُر کر دیا تھا۔ اب وقت آگیا تھا کہ مسلمانوں کو میدان میں لایا جائے۔ حکومت کی مصالحت، لارڈ منٹو وائسرائے ہند کے فرمان، مسٹر آرچیولڈ پرینسل کالج کے مشورے اور نواب محسن الملک کی مدد سے

مسلمانوں کا ایک وفد اپنے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے والسرائے ہند سے ملا۔ سیاسی حقوق کی فہرست پہلے سے مسٹرا چیولڈ بنا ہی چکے تھے۔ جن کا نقل مسلمانوں کی بہبود سے تھا۔ والسرائے بہادر نے خندہ پیشانی سے ان مطالبات کو سنا اور الطان خسروانہ سے مسلمانوں کی وفاداری اور نظم و ضبط کی تعریف کی۔ نیاز مندوں کو اشارہ کافی تھا۔ فوراً ہی مسلمانوں کی دیرینہ سیاسی جماعت کی آرزو کی تعبیر ”مسلم لیگ“ کی شکل میں نکلی جس کا مقصد مسلمانوں کو سرکار کی وفادار اور مودب رعایا بنانا اور ان کے مطالبات کو کمال نیاز مندی سے سرکار کی خدمت میں پیش کر دینا قرار پایا۔ مسلم لیگ کی پالیسی کافی عرصے تک بلکہ یوں کہیے کہ جب تک کالج کے اثر و اقتدار میں رہی، ان مقاصد پر پوری طرح کاربند رہی۔

سر سید کے جانشینوں میں نواب وقار الملک ایک خاص طرز فکر کے آدمی تھے۔ اگرچہ وہ اکثر حالات کا ساتھ دینے پر مجبور ہوئے مگر کبھی کبھی انھوں نے حالات کو بھی اپنا ساتھ دینے پر مجبور کیا۔ وقار الملک کی سکریٹری شپ کا زمانہ عجب کش مکش کا زمانہ تھا۔ ایک طرف تو ملک میں شعوری دور شروع ہو چکا تھا۔ پھر نواب صاحب بھی کچھ کم بیدار مغز آدمی نہ تھے۔ جس کا سبب یہ ہوا کہ کالج میں انگریزوں کا اقتدار آہستہ آہستہ کم ہونا شروع ہوا۔ اب تک کالج کے سکریٹری کا کام زیر سایہ ہالیوڈی انتظامات کی نگہداشت تھا اور تعلیمی خدمات یورپین پرنسپل کے ذمے تھیں۔ ان پر اتنا اعتبار کیا جاتا تھا کہ وہ سیاہ و سفید کے مالک بن بیٹھے تھے۔ گویا کالج کے یہ ملازمین پورے بورڈ پر حاوی تھے۔ اب تک کسی شخص نے یہ کوشش بھی نہ کی تھی کہ ان کے اختیارات کی تشریح کر دے۔ نواب صاحب شاید اس حالت سے تنگ آ چکے تھے لہذا انھوں نے مسٹرا چیولڈ پرنسپل کالج سے ایک بار ٹائم ٹیل منگایا۔ نزاکت مزاج یار کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے ٹائم ٹیل کے ساتھ اپنا استعفیٰ بھی پیش کر دیا اور ساتھ ہی معاملے کو ایفینڈنٹ گورنر تک لے جانے کی دھکی بھی بھجوائی۔ کالج کے دوسرے یورپین اسٹاف کے دوسرے ممبروں نے بھی اس کو پرنسپل کی توہین سمجھا اور استعفیٰ

پیش کر دیا۔ معاملہ گورنر تک پہنچا۔ انصاف کا تقاضا تھا کہ فیصلہ سفید عدالت سے سفید مدعیوں کے حق میں ہو۔ علی گڑھ میں جب اس فیصلے کی خبر پہنچی تو طلبہ میں تمام غصہ پھیل گیا اور انھوں نے یورپین اسٹائن کے خلاف اسٹرائک بھی کر دی۔ ادھر آفتاب احمد خاں کی صدارت میں بورڈ کا جلسہ ہوا جس نے یہ فیصلہ کیا کہ گورنر بہادر کو بحیثیت مرتبی کے اتنا ہی اختیار ہے کہ وہ اپنی تجاویز ٹرسٹیوں کی مرضی پر چھوڑ دیں۔ وہ چاہیں تو منظور کریں نہیں تو اپنے وجہ اختلاف لکھ کر گورنر صاحب کی خدمت میں واپس کر دیں۔ بورڈ کے اس ریزولوشن کا اثر یہ پڑا کہ تمام ہندوستان سے مسلمانوں نے اس کی تائید میں ریزولوشن پاس کر کے گورنر صاحب کی خدمت میں بھیجے۔ زمانہ اب ذرا بدل چکا تھا لہذا گورنر صاحب بھی اس تجویز کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ لہذا یفینٹ گورنر نے اپنے احکامات واپس لیے اور سرمرزل اللہ خاں کی وساطت سے بعد میں فریقین میں صفائی ہوئی۔ مگر یہ صفائی عارضی تھی۔ جو کش مکش شروع ہو چکی تھی وہ ختم ہونے والی نہ تھی۔ اب جب کہ کانگریس نے وفاداری کے ساتھ شرط استواری لگا رکھی تھی تو یہ حرکت کچھ تعجب خیز بھی نہ تھی۔ مگر حقیقتاً یہ مسلمانوں کی بہت بڑی جست تھی۔

حکومت سمجھتی تھی کہ ذرا سی آزادی بھی اس قوم کے سمند ناز پر تازیانہ ہوگی۔ مگر یہ سچی بات یوں بھی اور یوں بھی۔ جن دماغوں کو بدلنے میں مدتیں لگتیں وہ ایک آن میں بدل گئے۔ وہ گروپ جو سرسید کے دور میں تعلیمی پالیسی کے اختلافات کے سبب علی گڑھ چھوڑ چکا تھا ان لوگوں سے مل گیا۔ مولانا شبلیؒ نے اس زمانے میں کئی نظمیں لکھیں جن میں آزاد یونیورسٹی کے قیام اور کالجوں کے یونیورسٹی سے الحاق پر زور دیا ہے۔

ہیں یک حرف از این یونیورسٹی مدعا باشد
کہ ایں سررشتہ تعلیم مادر دست ما باشد
علوم تازہ را با شرع و حکمت تازہ آمیزیم
الہی باریاضی و طبیعی آشنا باشد

قوم کا دیکھیے بچپن کہ یہ سب سن کے کہا

جو کھلونا مجھے دکھلایا تھا لوں گی تو وہی

خود نواب وقار الملک کے دماغ کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کس طرح زمانہ اور حالات کے ساتھ ساتھ وہ بدلا تھا۔ وہ نواب وقار الملک جو ۱۹۰۶ء میں طلبہ کو نصیحت کر رہے تھے ”ہمارا وجود اور گورنمنٹ وجود لازم و ملزوم ہیں۔ انگریزوں کے بغیر ہم عزت اور آسودگی سے نہیں رہ سکتے۔ اُن کو (طلبہ کو) اس بات کی تلقین کی جائے کہ وہ اپنے تئیں مثل انگریزی فوج کے تصور کریں اور تاج برطانیہ کی حمایت میں اپنی جانیں قربان کرنے اور خون بہانے کو تیار رہیں اور گورنمنٹ سے اپنے حقوق نہایت ادب اور متانت سے طلب کریں نہ کہ اس طریق پر جس پر ہمارے ابنائے وطن کا عمل ہے۔“

اب اس طرح گویا تھے :

”اب ہم کو اپنا تعلیمی پروگرام بدل دینا چاہیے۔ یعنی اب تک جو یہ خیال تھا کہ کالج ترقی کرے اور آل انڈیا مسلم یونیورسٹی بنے اور اس یونیورسٹی کے ذریعے ہم اپنی ہر قسم کی قومی تعلیمات کا انتظام کر سکیں گے۔ اس کی جگہ اب ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ تمام مسلمانوں کے واسطے اپنی ایک علیحدہ جامعہ اسلامیہ (قومی دارالعلوم) خود قائم کریں اور جو سرمایہ اس یونیورسٹی کے لیے جمع ہوا ہے وہ اس جامعہ ملیہ کے سپرد کر دیا جائے۔“

۱۹۱۳ء کے فاؤنڈیشن کمیٹی کے جلسے میں جو پیغام وقار الملک نے دیا اس

میں بھی وہ اپنے مطالبے پر سختی سے قائم ہیں :

”امید ہے کہ یونیورسٹی اس بات کا زیادہ اہتمام رکھے گی کہ حکومت کا یونیورسٹی کے اندرونی انتظامات میں زیادہ شامل ہونا سرسید مرحوم و مغفور اور سید محمود مرحوم و مغفور کے اصولوں کے بالکل منافی ہے اور اسی اختیارات کی بحث میں اس بات کو صاف کر دینا چاہیے کہ چانسلر کے اختیارات گورنر جنرل باجلاس کو کسی صورت نہ

تولیف کیے جائیں۔“

یہی نہیں بلکہ وقار الملک اپنے خصالات میں اتنے آگے بڑھ چکے تھے کہ وہ اس قومی دارالعلوم کو اردو یونیورسٹی کی شکل میں دیکھنے کے لیے بے تاب تھے۔ مولانا آزاد کا اہلال اور مولانا محمد علی کا کامریڈ مسلمانوں میں نئے شعور اور نئی زندگی کو پیدا کر رہے تھے۔ مولانا شبلی جھوں نے مسلمانوں میں اسلاف پرستی کو زندہ کیا تھا اب اپنی نظموں سے ان میں نئی بیداری پھونک رہے تھے۔ مسلم لیگ کی پالیسی میں تبدیلی ہو چکی تھی۔ بلقان کی جنگ نے مسلمانوں میں ایک جذبہ خود اعتمادی پیدا کر دیا تھا۔ اسی زمانے میں کانپور میں مسجد شہید کرنے کا واقعہ پیش آیا۔ ان تمام واقعات کے علاوہ جو سب سے بڑا حادثہ مسلمانوں پر گزرا وہ ترکی پر عیسائیوں کا قبضہ تھا۔ حکومت نے جنگ کے آغاز میں وعدہ کیا تھا کہ ہمارا مقصد ترکی کی بقا کو چیلنج کرنا نہیں۔ مگر سرنوہر ۱۹۱۸ء کو جب ترکوں نے التوائے جنگ کے صلح نامے پر دستخط کر دائے تو اسی افواجِ افرنک نے موصل پر حملہ کر دیا۔ مسلمان پہلے کب حکومت سے خوش تھے اس واقعے کے بعد تو وہ سر بکھٹ ہو کر میدان میں نکل آئے۔ خلافت کی ٹیٹی کا قیام عمل میں آیا۔ حکومت سے ترک موالات اور بدیشی مال کی تجویز پاس ہوئی۔ خلافتِ عثمانیہ سے اگرچہ صرف مسلمانوں کا تعلق تھا مگر اس زمانے میں گاندھی جی کی قیادت میں تمام ہندو بھی اس تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے تھے۔ یہ وہ وقت تھا کہ ہندو مسلم اتحاد اپنے شباب پر تھا۔ مولانا محمد علی اور گاندھی جی قوم کے دل و دماغ پر جھائے ہوئے تھے۔ جنگِ عظیم کے اختتام پر جب حکومت نے رولٹ ایکٹ نافذ کیا تو کانگریس نے اس کے خلاف عدم تعاون کی تحریک شروع کی۔ مولانا محمد علی خود اس تحریک کے مبلغین میں سے تھے۔ تمام ہندوستان میں ہندو اور مسلمان اس تحریک میں حصہ لے رہے تھے۔ علی گڑھ میں اگرچہ وقار الملک کے انتقال کے بعد آزاد ہندوں کا گروپ پھر قومی طور پر دوبارہ گیا تھا۔ مگر اس تحریک میں علی برادران، حسرت موہانی اور ظفر علی حنا کی شرکت کے سبب علی گڑھ اس تحریک سے نامانوس نہ تھا۔ اسی تحریک عدم تعاون کا

ایک پہلو یہ بھی تھا کہ ہندوستانی سرکاری ملازم حکومت سے تعاون نہ کریں اور ان کی ملازمتیں چھوڑ دیں اور سرکاری مدارس میں طلبہ عام اسٹرانگ کریں اور قومی تحریک آزادی میں حصہ لیں۔ اس کام کا آغاز گاندھی جی نے بنارس سے کرنا چاہا مگر مولانا محمد علی نے فرمایا کہ اس وادی عشق میں راہ ہم دکھائیں گے۔ گاندھی جی نے جو علی گڑھ کے اس شوق کو دیکھا تو انھوں نے بھی علی گڑھ سے ہی آغاز کار کا فیصلہ کیا۔ کشاں کشاں یہ لوگ علی گڑھ پہنچے۔ دل شوق سے بے تاب مگر دماغ میں دسا دس کبھی کبھی راہ پا جاتے تھے۔ علی گڑھ میں اگر ایک طرف قومی تحریک شباب پر تھی تو دوسری طرف آخر یہ کالج سرکاری تھا۔ یونین میں جلسہ ہوا۔ دونوں گروپ تیار ہو کر پہنچے۔ گاندھی جی، محمد علی، شوکت علی، آزاد سبجانی، غرض ہر ایک نے قومی غیرت کو پکارا۔ مگر مخالفین کے اعتراض میں خلوص کا بے پناہ جذبہ دب کر رہ گیا۔ جلسہ ناکام یا بیہ پر ختم ہوا۔ کسی کو خیال بھی نہ تھا کہ علی گڑھ کے پرجوش نوجوان کا نہ صاڈال دیں گے۔ دن گزر کر رات آئی۔ جلسے کی ناکامیابی پر ایک طرف مصلحتِ وقت خوشیاں منا رہی تھیں۔ دوسری طرف غیرتِ امت نوحہ کنناں تھی۔ گاندھی جی جا چکے تھے۔ اولڈ بوائز لاج میں شوکت علی گردن بھکائے بیٹھے تھے۔ ان کے چاروں طرف مٹھی بھر آدمی تھے۔ دل غم ناک اور آنکھیں نمناک۔ جہنم غیرت سے خونِ دل قطرہ قطرہ ٹپک رہا تھا۔ اپنی ناکامی کا تو شاید غم نہ تھا۔ اپنا ہی گھر تھا۔ پھر یہ برتاؤ اپنے ہی گھر میں ان لوگوں کے ساتھ کب کب نہ ہوا تھا مگر افسوس اس بات کا تھا کہ جس شخص کو یہ علی گڑھ کی حُب الوطنی کا نمونہ دکھانے لائے تھے وہ کیا سوچتا ہوا گیا ہوگا۔ اتنے میں طلبہ کی ایک جماعت داخل ہوئی، بڑی دیر تک گفتگو رہی۔ گناہ اور انفعال گناہ دونوں شب کی تاریکی کو پسند کرتے ہیں۔ اگر ایک طرف تحریک کو ناکام بنانے کی خوشی تھی تو دوسری جانب طلبہ میں شرمندگی کا احساس ہو چلا تھا۔ شوکت علی کے آنسو ملت کے درد مندوں نے زمین پر نہ مگرنے دیے۔ دوسرے روز پھر جلسہ ہوا۔ اس بار رنگ ہی اور کچھ تھا مغل کا۔ ایک طالب علم نے اتفاق سے یہ پوچھ لیا کہ اگر ہم ادارہ چھوڑ دیں تو ہماری

آئندہ تعلیم کا کیا ہوگا۔ مگر وہ لعن طعن کا مورد بن گیا۔ اس بار ایک طالب علم کھڑا ہوا۔ میانہ قد، چہرے پر دلاڑھی بھی تھی۔ طلبہ کا جانا پہچانا۔ لوگ گوش بر آواز ہوئے۔ اس طالب علم نے کہا کہ مجھ سے پہلے جس طالب علم نے آئندہ تعلیم کے متعلق سوال کیا وہ صحیح تھا اور یہ پوچھنا ہر طالب علم کا حق ہے۔ تمام اُمیدیں جیسے یحیٰی گئی۔ مجمع میں شور بلند ہونے والا تھا کہ اس طالب علم نے اعلان کیا کہ ”اسٹراٹک کے خیال کو میں سب سے پہلے خوش آمدید کہتا ہوں اور ساتھ ہی یہ اعلان کرتا ہوں میں اپنا وظیفہ بھی چھوڑ رہا ہوں۔“ یہ طالب علم ذاکر حسین تھا۔ جس کے اعلان نے پورے مجمع میں ہنگامہ مچا کر دیا۔ اس کے بعد طلبہ اور اساتذہ نے اپنے دظائف اور ملازمتیں چھوڑنے کا اعلان کیا۔ آہستہ آہستہ ان آزادگان شوق کی فہرست میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔

یہ خبر یونیورسٹی میں بجلی کی طرح پھیلی۔ اب کے شاطر نے نئی چال چلی۔ تمام ریاستوں کو اور والدین کو خطرناک صورت حال کے تارے دیے گئے۔ جس میں ان کو سخت تاکید کر دی گئی کہ وہ اپنے بچوں کو بلالیں۔ مگر وہ جذبہ چوبیس سال سے اندر ہی اندر گھٹ رہا تھا حکومت کے خوف اور ملازمتوں کے لالچ سے نہ دب سکا۔ کالج پر جن لوگوں کا قبضہ تھا انھوں نے کالج کو بند کرنا منظور کیا مگر یہ نامنظور کیا کہ ان جانفروشیوں کے ہاتھ میں یہ ادارہ آجائے۔ ادھر ان لوگوں کا مقصد بھی کالج میں عہدے حاصل کرنا نہ تھا، بلکہ نوجوانوں کو مصلحت کے دلدل سے نکالنا تھا۔ مگر اب راہ عمل کیا ہو...؟ نہ ذرا!

نہ زمین !!

خلوص عشق نے وسائل کے مقابلے میں ہار ماننے سے انکار کر دیا۔ نوجوانوں کے ارادوں نے سختیوں کے مقابلے میں ہٹھرنے کا غم کر لیا تھا۔ وسائل خواہ کچھ بھی نہ ہوں۔ حالات کتنے بھی سخت کیوں نہ ہوں کام تو بہر حال شروع ہونا تھا۔ لہذا حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کو بسترِ علالت پر سے ہی بلوایا گیا۔ ضعیفی کے سبب حالت یہ تھی کہ خود دل کے جذبات کے اظہار پر زبان کو قابو نہ تھا۔ مولانا شبیر احمد عثمانی نے آپ کا خطبہ پڑھا:

”میں اس پیرانہ سالی اور علالت میں کہ جس کو آپ خود ملاحظہ فرما رہے ہیں آپ کی دعوت پر اس لیے لبیک کہا کہ میں اپنی ایک گم شدہ متاع کو یہاں پانے کا امیدوار ہوں۔“

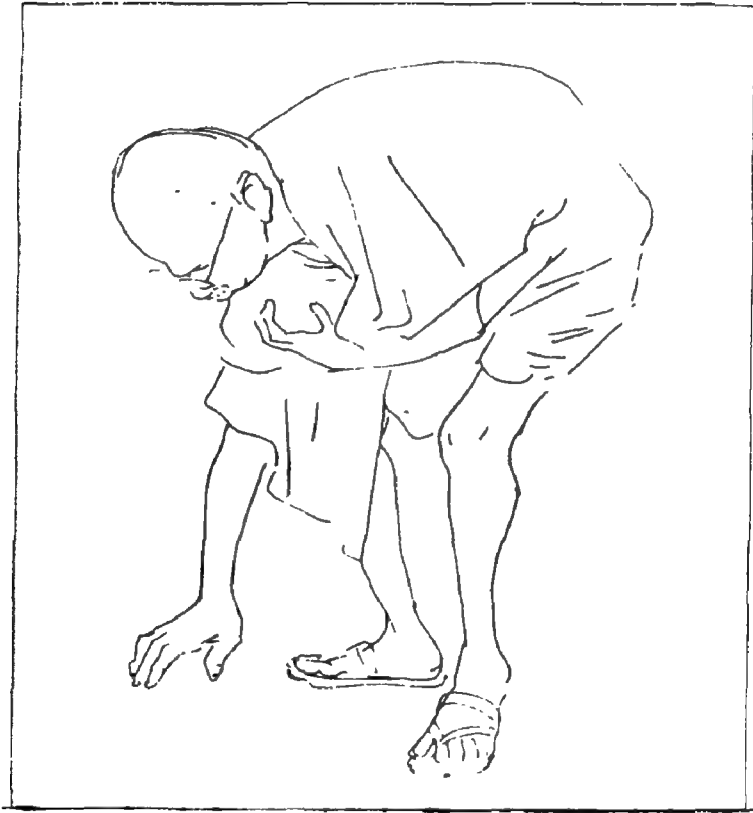
اے نوہلانا بن وطن! جب میں نے دیکھا کہ میرے ورد کے غم خوار جس سے میری ہڈیاں گھسلی جا رہی ہیں (مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے ہندوستان کے دو تاریخی مقاموں (دیوبند اور علی گڑھ) کا رشتہ جوڑا۔

اہل نظر سمجھتے ہیں کہ جس قدر میں بظاہر علی گڑھ کی طرف آیا ہوں اس سے زیادہ علی گڑھ میری طرف آیا ہے۔

میرے اکابر سلف نے کبھی بھی کسی زبان کے سیکھنے یا دوسری قوموں کے علوم و فنون حاصل کرنے پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا تھا۔ ہاں یہ بیشک کہا گیا کہ انگریزی تعلیم کا آخر اثر یہی ہے جیسا کہ دیکھا گیا کہ لوگ نصرا نیت کے رنگ میں رنگے جاتے ہیں یا حکومت و قیام کی پرستش کرنے لگتے ہیں تو ایسی تعلیم سے مسلمانوں کا جاہل رہنا ہی اچھا ہے۔“

داخلے شروع ہوئے اور قافلہ شوق آگے بڑھنے کے لیے تیار ہو گیا۔ جامعہ کے قیام کے وقت جو کیفیات تھیں اس کا اندازہ شاید ذکر صاحب کے ان الفاظ سے ہو سکے:

”اس وقت کسی بڑے مکان کا سنگ بنیاد نہیں رکھا گیا تھا کسی عمارت کا افتتاح نہ ہو سکتا تھا۔ چندوں کا اعلان بھی نہ ہوا تھا کہ یہ قافلہ سرور سامان چھڑ کر بے سروسامانی کی طرف روانہ ہو رہا تھا۔ یہ وقتی فائدوں کے بدلے وقتی نقصان کا سودا کر رہا تھا۔ اسے عاجلہ کے مقابلے میں آخرت زیادہ عزیز تھی۔ وہ محنت و مشقت کا عسرم لے کر تعمیر نو کے لیے نکلا تھا۔ اور اس کی کلفتوں اور محنتوں کو دوسری سہولتوں اور تن آسانیوں سے زیادہ عزیز نہ رکھتا تھا۔ یوں اور اس طرح جامعہ ملیہ کا کام شروع ہوا تھا ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو“ (تفصیل) ■■



عمل: ماما چندین

گاندھی جی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ

ظفر احمد نظامی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے قومی سیاسی تحریک کے بطن سے جنم لیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے بانیوں میں مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، حکیم اجل خاں، ڈاکٹر انصاری اور مولانا محمود حسن کے ساتھ ہی مہاتما گاندھی کا نام بھی شامل ہے۔ دراصل جب پہلی عالمگیر جنگ ۱۹۱۸ء میں اپنے اختتام کو پہنچی تو برطانوی حکومت نے ہندوستانیوں پر رولٹ ایکٹ کا گھناؤنا قانون مسلط کر دیا اور جنگ میں فقیاب اتحادیوں نے ترکی مقبوضات کا مجرایہ منصوبہ تشکیل دے کر دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک شدید داخلی ہیجان میں مبتلا کر دیا۔ حکومت کے ان اقدامات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی گئی تو جلیان والا باغ جیسے المناک واقعات رونما ہوئے۔ ایسی صورتِ حالات میں گاندھی جی نے قوم کے سامنے غیر ملکی حکومت سے عدم تشدد پر مبنی عدم تعاون کی تحریک کی تجویز پیش کی تو ملک کے ہر طبقے نے اس کا خیر مقدم کیا۔ ان کے سات نکاتی پروگرام میں یہ شق بھی شامل تھی کہ ان تمام تعمیلی اداروں کا بائیکاٹ کیا جائے جنہیں حکومت کی سرپرستی یا مالی امداد میسر تھی۔ اس سلسلے میں قومی رہنماؤں کا پہلا قدم علی گڑھ کی جانب اٹھا اور علی برادران کے مشورے پر گاندھی جی نے ان طلباء کے والدین کے نام ایک اپیل جاری کرتے ہوئے ان سے

۱۱۷
 عدم تعاون کی درخواست کی۔ انھوں نے اپیل میں کہا کہ ”آپ کے بچے علی گڑھ میں زیر تعلیم ہیں۔ آپ کو اپنے بچوں کی تعلیم کے سلسلے میں جو فکری لائق ہے اس میں بھی آپ کا شریک ہوں کیوں کہ میں خود چار بچوں کا باپ ہوں اور مجھے اس سلسلے میں والدین کے فرائض کا احساس بھی ہے لیکن میں ان سب پر اس فرض کو ترجیح دیتا ہوں جو خدا کا حق ہے۔ میں نے مختلف مقامات پر ہزاروں والدین سے خطاب کیا اور کسی نے اس تجویز کی مخالفت نہیں کی کہ ان کے بچے ان تعلیمی اداروں سے باہر نکل آئیں جو حکومت کے زیر نگرانی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر میں آپ کی مرضی کے خلاف آپ کے بچوں سے یہ کہوں کہ وہ اپنے اسکول اور کالج کو خیر باد کہہ دیں تو آپ کے جذبات کو صدمہ نہیں پہنچے گا۔ میں سمجھتا ہوں کہ علی گڑھ کے طلباء کے والدین بھی دوسری جگہوں کے والدین ہی کی طرح اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوں گے کہ وہ اپنے بچوں کو گورنمنٹ کے یا حکومت سے امداد پانے والے اسکولوں اور کالجوں سے باہر نکال لیں جس نے مسلمانوں کے خلاف غداری کر کے اور پنجاب میں اپنے ظالمانہ سلوک سے پوری قوم کی توہین کی ہے۔ کاش آپ کے دلوں میں یہ احساس جاگزیں ہوتا کہ وطن عزیز کی قسمت ہم والدین کے ساتھ نہیں بلکہ ہمارے بچوں کے ساتھ وابستہ ہے۔ کیا ہم اپنے بچوں کو غلامی کی اس لعنت سے نجات نہیں دلائیں گے جس نے ہمیں اپنے پیٹ کے بل ریشنگے پر مجبور کر دیا ہے؟... اگر وہ آزاد بچوں اور بچیوں کی طرح تعلیم حاصل کریں تو اس سے ان کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔“

اگرچہ لوگوں کی خاصی تعداد پر اس اپیل کا اثر ہوا مگر محمد بن اینگلو اور نیشنل کالج کے انتظامیہ نے اس کی زبردست مخالفت کی اور عدم تعاون کی تجویز کے خلاف قرارداد منظور کر کے صورت حال کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ تاہم کالج کے طلباء کی دعوت پر گاندھی جی علی برادران کے ساتھ علی گڑھ پہنچے اور ۱۲ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو انھوں نے یونین کلب میں طلباء سے خطاب کرتے ہوئے انھیں عدم تعاون یا ترک موالات کا پیغام دیا، اس تحریک کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی اور انھیں سمجھایا کہ حکومت کے زیر اثر مجوزہ

یونیورسٹی کے مسلمانوں کے تعلیمی و مذہبی مسائل کو حل نہیں کر سکتی اس لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے تعلیمی ادارے کو حکومت کی پابندیوں سے آزاد رکھیں۔ اگرچہ گاندھی جی کی تقریر سے بیشتر طلباء متاثر ہوئے مگر وہ اپنے کالج کو خیر باد کہنے کے سلسلے میں ان سے کوئی وعدہ نہیں کر سکے۔

گاندھی جی کے علی گڑھ سے واپس چلے جانے کے بعد وہاں کے طلباء اور علی برادران نے ترک موالات کے سلسلے میں گاندھی جی کی آواز پر لبیک نہ کہنے والوں پر لعن طعن کیا اور انھیں غیرت دلائی کہ انھوں نے اس شخص کی مخالفت کی جو خود مسلمانوں کے مذہبی حقوق کے لیے برسرِ پیکار تھا۔ انجام کار ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ کالج سے باہر نکل آنے والے طلباء پر مشتمل جامعہ ملیہ اسلامیہ وجود میں آگئی اور کالج کی مسجد میں اسیر رائے شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ہاتھوں اس کا افتتاح بھی عمل میں آگیا اور حکیم اجل خاں امیر جامعہ، مولانا محمد علی شیخ الجامعہ، حاجی موسیٰ خاں مقدم اعزازی، اور تصدق احمد خاں شیروانی اس کے نائب صدر مقرر ہوئے۔ فوراً ہی گاندھی جی کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام سے متعلق اطلاع دی گئی۔ انھوں نے خوشی کا اظہار کرتے ہوئے سبھی رہنماؤں کو مبارکباد دی اور اس کے بعد گاندھی جی ہمیشہ کے لیے اس دانش گاہ سے وابستہ ہو گئے اور ہر موڑ پر انھوں نے اسے زندہ رکھنے کے سلسلے میں عملی اقدامات کیے۔ مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری کے مشورے اور فاؤنڈیشن کمیٹی کے فیصلے کے مطابق انھوں نے شاعر مشرق علامہ اقبال کو لکھا کہ مسلم نیشنل یونیورسٹی (جامعہ ملیہ اسلامیہ) انھیں آواز دے رہی ہے، اگر وہ اس کی سربراہی قبول کر لیں تو اس ادارے کی کامیابی اور ترقی میں کوئی شبہ نہیں رہ جائے گا مگر علامہ نے خرابی صحت کے سبب اس پیش کش کو قبول کرنے سے معذوری ظاہر کر دی۔ اسی لیے مولانا محمد علی شیخ الجامعہ کے منصب پر فائز رہے اور جب وہ جیل چلے گئے تو عبد المجید خواجہ ان کے جانشین بنے۔ ۱۹۲۲ء میں گاندھی جی کو جامعہ کا وزیٹر منتخب کیا گیا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا نصاب مرتب کرنے کے سلسلے میں بھی گاندھی جی کے مشوروں کا دخل رہا۔ انھوں نے اس فیصلے پر خوشی کا اظہار کیا کہ اس کے نصاب میں دینیات کو بھی ایک مضمون کی حیثیت سے شامل کیا گیا تھا اور جب یہ تجویز پیش ہوئی کہ مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کے ساتھ ساتھ جامعہ میں ہندوؤں کی مذہبی تعلیم کا انتظام بھی کیا جانا چاہیے تو گاندھی جی نے مشورہ دیا کہ جامعہ ہندوؤں کی مذہبی تعلیم کے لیے محض ایک کمرے کا انتظام کر دے اور اس تعلیم کے لیے وقت کا تعین کر دے مگر اپنی مذہبی تعلیم کے لیے اہل ہندو پروفیسر کا انتظام خود کریں۔ البتہ جب جامعہ میں طالب علموں کی تعداد میں اضافہ ہو جائے تو اس وقت جامعہ بھی اس کا انتظام کر سکتی ہے۔ ویسے اہل ہندو کے لیے جامعہ کے دروائے ہمیشہ کھلے رہیں۔

گاندھی جی کی تحریک ترک موالات میں کھدّر کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جامعہ میں بھی اسے خاصی اہمیت حاصل رہی۔ اس کے دستور العمل میں واضح کر دیا گیا تھا کہ ”تمام ارکان جامعہ سے توقع ہے کہ وہ کھدّر کا استعمال کریں گے۔ تقریبات کے موقع پر کھدّر کا سادہ سبز چنچہ جس کی آستینوں پر زرد کنارہ ہے استعمال کیا جائے گا۔ طلباء کو اس چنچہ کا استعمال جماعت میں، شیخ الجامعہ کی خدمت میں، اپنے استادوں اور دیگر اراکین جامعہ سے ملنے کے وقت نیز شہر اور اسٹیشن جانے کے وقت استعمال کرنا ضروری ہے۔“ بعد ازاں سکھلی کا استعمال بھی جامعہ میں عام کر دیا گیا۔

جامعہ کے ابتدائی دور میں اس کے اخراجات کا بار مرکزی خلافت کمیٹی پر تھا۔ جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہو گیا تو ہندوستان میں بھی خلافت تحریک کا جوش سرد پڑ گیا۔ اس کے نتیجے میں جامعہ کی حالت دگرگوں ہو گئی اور اس کا جاری رکھنا ناممکن ہو گیا۔ تاہم جامعہ کے رہنماؤں نے اس کے لیے ایک قومی فنڈ قائم کر دیا تاکہ جامعہ کو کسی کا دست نگر نہ رہنا پڑے مگر دشواریوں نے پھیپھڑاں چھوڑا۔ اسی

انہاء میں جب کہ جامعہ بحرانی دورے گزر رہی تھی اور اُسے بند کر دیے جانے کی تجویز زیرِ غور تھی ذاکر صاحب نے (جوان دنوں ریسرچ کے سلسلے میں جرمنی میں مقیم تھے) بذریعہ تارفاؤنڈیشن کمیٹی سے درخواست کی کہ ”میں اور میرے کچھ ساتھی جامعہ کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے کو تیار ہیں ہمارے آنے تک جامعہ کو بند نہ کیا جائے۔“ اسی قسم کی درخواست طلباء کے ایک وفد نے بھی کی کہ ذاکر صاحب کی واپسی تک جامعہ کو بند نہ ہونے دیا جائے۔ اس درخواست پر غور کرنے کی غرض سے جنوری ۱۹۲۵ء میں حکیم اجمل خاں نے دہلی میں فاؤنڈیشن کمیٹی کا ایک جلسہ منعقد کیا جس میں گاندھی جی بھی شریک ہوئے۔ گاندھی جی نے اصرار کیا کہ جامعہ کو ہر قیمت پر جاری رکھا جائے اور مشکلوں اور مالی پریشانیوں کے باوجود اسے قائم رکھا جانا چاہیے خواہ اس کے لیے انھیں بھیک ہی کیوں نہ مانگنی پڑے۔ مگر جامعہ کا جاری رکھنا اب اسی صورت میں ممکن تھا جب اسے علی گڑھ سے منتقل کر دیا جائے کیوں کہ ہر ہفتہ حکیم اجمل خاں کے لیے علی گڑھ جانا اور جامعہ کے معاملات کو دیکھنا ممکن نہ تھا۔ چنانچہ گاندھی جی کے مشورے سے جون ۱۹۲۵ء میں جامعہ کو دلی منتقل کر دیا گیا۔

جامعہ کے دلی منتقل ہو جانے سے اس کی پریشانیوں میں کمی واقع نہ ہوئی۔ تاہم اسے گاندھی جی سے قربت کے مواقع فراہم ہو گئے اور حکیم اجمل خاں کی مستقل نگرانی حاصل ہو گئی۔ فروری ۱۹۲۶ء میں ذاکر صاحب بھی پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عابدین کے ساتھ برلن سے دلی آ پہنچے اور انھوں نے جامعہ کی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں لے لی۔ اس کے چند ماہ بعد موقع ملے ہی ذاکر صاحب اپنے ان ساتھیوں کے ساتھ جون ۱۹۲۶ء میں مہاتما گاندھی کی خدمت میں سابرمتی آشرم پہنچے۔ ذاکر صاحب اپنے جرمنی کے قیام کے دوران جرمن زبان میں گاندھی جی پر ایک کتاب شائع کر چکے تھے جو وہاں بہت مقبول ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ انھوں نے جرمنی کے مختلف شہروں میں گاندھی جی پر تقریریں کی تھیں اور اخبارات میں مضامین بھی قلمبند کیے تھے۔ گاندھی جی سے ان کی یہ پہلی ملاقات تھی۔ اس ملاقات کے تاثر کی

تفصیل خود ذکر صاحب کی زبانی سنیں :

”گاندھی جی نے جس طرح گفتگو کی اس سے یہ صاف عیاں تھا کہ وہ سچائی کی تلاش میں ہیں۔ سچائی، جس سے جامعہ ملیہ سے ان کا تعلق متعین ہوگا۔ معاملہ بالکل صاف تھا۔ گاندھی جی چاہتے تھے کہ جامعہ کی جڑیں مضبوط ہوں، جامعہ ترقی کرے تاکہ اس سے اس تصور کی ترجمانی ہو جو اس سے متعلق ان کے ذہن میں بالکل واضح تھا۔ انھیں جامعہ کی نگر ہوگی، وہ اس کی رفتار ترقی پر نظر رکھیں گے، وہ اس کے پھلنے پھولنے کے آرزو مند ہوں گے، لیکن وہ اس کی ایسی کوئی مدد نہیں کریں گے جس میں اس کا خطرہ ہو کہ جامعہ ملیہ اپنی انفرادیت، شخصیت اور شناخت کے ارتقا کی آزادی سے محروم ہو جائے۔ انسانو کی طرح ادارے بھی ہوتے ہیں جنہیں وہی سب کچھ ہو جانا چاہیے جو وہ بننا چاہتے ہیں۔ گاندھی جی نے جو کچھ کہا اس سے میں بہت متاثر ہوا اور میں سمجھ سکتا تھا کہ ایسا کیوں ہے۔ ان کی گفتگو اور ان کے خیالات ان کی پوری شخصیت کے آئینہ دار تھے اور ان کی شخصیت عالم فطرت کا کوئی سانچہ یا موردی تمدن کی پیداوار نہ تھی۔ اسے ایک اخلاقی ڈیزائن کے مطابق انھوں نے خود بنایا تھا۔ ایک دست کار کی طرح، برسوں صبر و استقامت سے، انھوں نے اس پر کام کیا تھا اور اب بھی وہ اس سے مطمئن نہ تھے۔۔۔ ان کا انداز گفتگو ایسا نہ تھا جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ جو کام کرنا چاہتے تھے، وہ ختم ہو چکا ہے بلکہ وہ اس طرح بات کرتے تھے جیسے وہ کام ابھی جاری ہے اور اس میں ان سے غلطیاں ہو سکتی ہیں، اوزاروں پر ان کی گرفت موصیلی ہو سکتی ہے، ارادے کمزور پڑ سکتے اور قدم ڈگمگا سکتے ہیں۔ فکر اور عمل میں کامل ہم آہنگی یکایک نہیں پیدا ہو جاتی، یہ سنی بہم چاہتی

ہے، سبیل خود احتسابی کی خواہاں ہوتی ہے اور اس عمل میں خلوص اور انکسار کی کیفیت ایک خاص ندرت کی حامل بن جاتی ہے۔ گاندھی جی کا خلوص نہ صرف یہ کہ ظاہر تھا بلکہ میرے لیے ایک چیلنج تھا کہ مجھ میں بھی انھیں کی طرح اور اتنا ہی خلوص اور سچائی ہو اور میں نے یہ بھی محسوس کیا کہ مجھے اپنے کام کو ایک احترام کے جذبے سے کرنا ہے اور اپنے اندر تواضع و انکسار پیدا کرنا ہے۔ اس لیے کہ جتن بڑا کام ہوتا ہے اسی قدر اس کے مطالبات مشکل اور محنت طلب ہوتے ہیں، ہر شخص کو ہمہ وقت اور ہر لحاظ سے اپنے کام کا اہل ہونا چاہیے۔“

اس طرح ذاکر صاحب کو مہاتما گاندھی سے جو رشتہ ملی اُس نے ان کے متذنب ذہن سے شکوک و شبہات کے جالے دور کر دیے۔ اس کے بعد ذاکر صاحب اکثر و بیشتر مہاتما گاندھی سے ملتے رہے اور جامعہ کے سلسلے میں تبادلہ خیالات کر کے اس ادارے کو استحکام بخشتے رہے۔

نومبر میں حکیم اجمل خاں اور ذاکر صاحب کی دعوت پر جامعہ کے دلی منتقل ہو جانے کے بعد مہاتما گاندھی پہلی بار جامعہ آئے تو اس کے طلباء اور اساتذہ نے ان کی خدمت میں کھدڑ کے کام کے لیے ستر روپے کی پھیلی نذر کی اور سپانسانہ پیش کیا۔ ان کے ساتھ مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری سیٹھ جنالال، بجاج اور مہادیو دیسائی بھی تھے جلسہ گاہ کے دونوں طرف طلباء تکلی چلا رہے تھے۔ گاندھی جی نے خوشی کا اظہار کرتے ہوئے سپانسانہ کے جواب میں کہا:

”... اُس زمانے میں جبکہ ہندو اور مسلمان ایک ہو رہے تھے اور ایک دوسرے کے لیے اور اپنے وطن کی خاطر اپنا خون بہانے کو تیار تھے میں نے طلباء کو سرکاری اسکولوں اور کالجوں کو چھوڑنے کی دعوت دی تھی۔ اس تمام عرصے میں مجھے کبھی اس بات کا افسوس نہیں ہوا کہ میں نے ان طلباء کو ان کی تعلیم گاہوں سے بلایا اور یہ پختہ یقین ہے کہ جن طلباء

نے اس آواز پر لبیک کہا تھا۔ انھوں نے اپنے وطن کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دی ہے اور مجھے یقین ہے کہ ہندوستان کا آئندہ مورخ ان کے ایشار اور قربانی کو نہایت جلی حروف میں لکھے گا۔“

جب جامعہ دلی منتقل ہوئی تو اس کے طلباء کی تعداد اسی سے زائد نہ تھی، اس کا ذکر کرتے ہوئے گاندھی جی نے کہا :

”میں اس قابلِ فخر زمانے کے کچھ آثار یہاں دیکھ کر بہت خوش ہوا اور مجھے یہ دیکھ کر بڑی مسرت ہے کہ آپ اس بھنڈے کو قائم رکھنے کے لیے اپنی پوری محنت اور جانفشانی سے کام لے رہے ہیں۔ آپ کی تعداد اگرچہ بہت کم ہے لیکن دنیا میں اچھے اور پچھے آدمی کبھی بہت نہیں ہوتے ہیں۔ میں آپ کو بھی نصیحت کروں گا کہ قلتِ تعداد کا آپ کچھ خیال نہ کیجیے بلکہ اس بات کو پیشِ نظر رکھیے کہ ملک کی آزادی کا انحصار آپ پر ہے۔ آزادی کا آپ کے پڑھنے لکھنے یا تکلی چلانے سے بہت کم تعلق ہے۔ ہندوستان کی آزادی کے لیے جن بنیادی چیزوں کی ضرورت ہے وہ دو ہیں، خدا کا خوف اور انسان یا انسانوں کی جماعت سے جس کا نام حکومت یا سلطنت ہے بے خوف ہونا ہے۔ ان دو چیزوں کی تعلیم اگر آپ کی اس درس گاہ میں ہو سکتی ہے تو میں نہیں سمجھتا کہ پھر اور کس درس گاہ میں ہو سکتی ہے۔ میں آپ کے پروفیسروں کو جانتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ ان دو چیزوں کی تعلیم یہاں ضرور ہوتی ہے۔“

جامعہ جس مالی بحران کا شکار تھی، گاندھی جی اس سے بخوبی واقف تھے کیوں کہ اس سلسلے میں انھوں نے مختلف وسائل سے رقومات اکٹھا کی تھیں مگر وہ نہیں چاہتے تھے کہ اس مالی پریشانی سے طلباء پریشان ہوں اس لیے انھوں نے طلباء میں خود اعتمادی اور خدا پرستی کے جذبات بیدار کرنے کی غرض سے کہا :

”مجھے اس کا ذرا بھی خیال نہیں کہ آپ کی مالی حالت ابھی نہیں ہے بلکہ

واقعہ یہ ہے کہ اس بات سے میں خوش ہوں کہ آپ عسرت اور تنگدستی کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اس طرح اپنے خالق کی یاد ہر وقت تازہ ہوتی رہے گی اور آپ ہمیشہ اس کی یاد اپنے دل میں رکھیں گے۔
فرقہ دارانہ فسادات نے گاندھی جی کو بے چین کر دیا تھا تاہم انھیں ظلمت کے اس ماحول میں جامعہ ہی روشنی کی ایک کرن بن کر دکھائی دیتی تھی۔ اس سلسلے میں انھوں نے کہا:

”حکیم صاحب کا یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ میرے لیے دہلی آنا بہت دشوار تھا لیکن آپ کے یہاں آنے میں مجھے انتہائی مسرت اور اطمینان حاصل ہوا۔ میں آپ کی خوشی کے لیے یہاں نہیں آیا ہوں بلکہ اپنے کو خوش کرنے کے لیے آیا ہوں۔ میں ایک ذاتی غرض کو یہاں لے کر آیا ہوں اور وہ آپ سے یہ کہنا ہے کہ باوجود اس کے کہ جامعہ سے باہر نفرت اور زہر کا طوفان پھیلا ہوا ہے، باوجود اس کے کہ مسلمان ہندوؤں اور ہندو مسلمانوں کا گلا کاٹنے پر تیار ہیں لیکن آپ اپنے آپ کو اس سے متاثر نہ ہونے دیں۔ اپنے خالق کو کبھی نہ بھولیں اور اپنے دلوں میں نفرت و حقارت کے جذبات پیدا نہ ہونے دیں۔ اس امید پر میں آپ کے یہاں آیا ہوں۔“

کھدر اور تکلی گاندھی جی کو دل و جان سے عزیز تھے۔ جامعہ کے بچوں کو اس کام میں دلچسپی لیتے ہوئے دیکھ کر انھوں نے کہا:

”آپ نے دیکھا ہوگا کہ میں نے کھادی اور تکلی کے بارے میں ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بنیادی چیزوں کے آگے جو میں نے آپ کو ابھی بتائی ہیں کھادی اور تکلی بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتیں۔ آپ ہزار تکلی چلائیں اور کھادی پہنیں لیکن اگر آپ ان باتوں پر عمل نہ کریں جو میں نے ابھی میں نے آپ کے سامنے بیان کی ہیں تو آپ کی یہ

کھادی اور نکلی کسی کام کی نہیں لیکن مجھے یقین ہے کہ حکیم صاحب نے کھدر پہننے کی جو ضرورت بتائی ہے اسے آپ ہرگز نہ بھولیں گے۔ آپ کو معلوم ہوگا کہ کھادی کے ذریعے آج ہم ساٹھ ہزار سوت کا تنے والوں کو روزی کا سامان بہم پہنچا رہے ہیں۔ جلا ہے 'دھوبی اور دوسرے پینے والے اس سے بالکل علیحدہ ہیں۔ یاد رکھیے کہ ان میں بہت سے مسلمان بھی ہیں۔ اگر چرنے کا رواج نہ ہوتا تو بہت سی جگہوں پر مسلمان عورتیں بھوکوں مرجاتیں۔ غریب ہندو اور مسلمانوں سے اپنے آپ کو قریب کرنے کی اس کے سوا اور کوئی تدبیر نہیں کہ کھادی پہنیے۔"

انھوں نے بچوں کو ہدایات دیتے ہوئے کہا:

"علاوہ اس کے ہمیشہ پاک و صاف رہیے۔ پاکی اور صفائی نہ صرف ظاہری اور جسمانی ہو بلکہ اندرونی اور دل کی ہو۔ آپ سمجھ گئے ہوں گے میری کیا مراد ہے۔ اپنے وعدوں کو پورا کیجیے خواہ جان ہی پر کیوں نہ بن آئے اور ان باتوں کو ہمیشہ اپنی یاد میں تازہ رکھیے جو میں نے آپ کے سامنے پیش کی ہیں۔"

مہاتما گاندھی کی تقریر کے ان اقتباسات میں جامعہ کے طلباء کی کردار سازی سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا وہ ان کے دل میں جامعہ کے مستقبل کی نشان دہی کرتے ہیں۔ انھوں نے اسلام کی بنیادی تعلیمات کو پیش نظر رکھ کر ان خیالات کو پیش کیا تھا۔ چرند اور نکلی گاندھی جی کو بہت عزیز تھے اور وہ اپنی تقریروں میں ان سے متعلق اپنے نظریات کا اظہار کرتے رہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جامعہ کے بچوں کی نکلی سے دل چسپی نے انھیں مسرت بہم پہنچائی۔ چرنے کے فروغ کا ان کے نزدیک اقتصادی مقصد تھا۔ وہ اس کے ذریعے ایک طرف تو غیر ملکی کپڑے کی برآمد کو صدمہ پہنچانا چاہتے تھے اور دوسری طرف چرنے کے رواج کو عام کر کے اپنے ہوطنوں کو خود کفیل بنانے کے خواہش مند تھے۔ مہاتما گاندھی نے اپنے بیٹے دیوداس

کو جامعہ میں استاد کی حیثیت سے کام کرنے کی ہدایت کی تھی۔ دیوداس کی آمد نے جامعہ میں کھدر کو فروغ دیا اور اس کے چلن کو عام کرنے میں جامعہ کی بڑی مدد کی۔ مہاتما گاندھی نے اپنے پوتے رسک لال کو جامعہ میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجا تھا مگر اس کی عمر نے وفات کی۔ جامعہ میں قیام کے دوران جامعہ کے طلباء اور اساتذہ نے جس طرح رسک لال کی تیمارداری اور دلجوئی کی اس نے مہاتما گاندھی کو بہت متاثر کیا۔ اس سانحہ کے بعد جب وہ جامعہ آئے تو انھوں نے کہا کہ "میرا غم دور کرنے کے لیے یہ بچے بہت ہیں۔" مہاتما گاندھی جب بھی جامعہ آتے تھے یا کسی سے اس کے بارے میں گفتگو کرتے تھے تو یہی کہا کرتے تھے کہ "جامعہ کو مسلمانوں کی زندگی کا صحیح نمونہ ہونا چاہیے۔ اگر کسی غیر مسلم کو اسلام کے بارے میں صحیح معلومات کرنی ہوں تو وہ بس جامعہ میں ملتی چاہئیں۔" وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے بہت خوش تھے۔ جب ایک مرتبہ کسی نے ان کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ اگر جامعہ ملیہ اسلامیہ میں سے لفظ "اسلامیہ" حذف کر دیا جائے تو اہل ہند بھی اس کی مالی امداد میں کمی نہیں کریں گے تب گاندھی جی نے کہا کہ اگر اس کے نام میں سے لفظ "اسلامیہ" خارج یا حذف کیا گیا تو وہ اس ادارے سے کوئی سروکار نہیں رکھیں گے۔ ان کے نزدیک جامعہ ملیہ اسلام کی تعلیمات کا صحیح نمونہ پیش کرنے والا تعلیمی ادارہ تھی۔

مہاتما گاندھی جامعہ کے کام سے بہت خوش اور مطمئن تھے کیوں کہ اس کی باگ ڈور حکیم اہل خاں اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسی شخصیتوں کے ہاتھوں میں تھی لیکن جب ۱۹۲۷ء میں حکیم صاحب کا انتقال ہو گیا تو وہ شدید صدمے سے دوچار ہوئے۔ دراصل مہاتما گاندھی پر انھیں مکمل اعتماد تھا اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں حکیم صاحب کی خدمات نمایاں تھیں۔ وہ گاندھی جی کے دست راست اور مشیر خاص تصور کیے جاتے تھے۔ ان کی وفات پر مہاتما گاندھی کے جو بیانات اخبارات میں شائع ہوئے اور انھوں نے جو تعزیتی مضمون اپنے پرچے میں قلمبند کیا ان سے ان کے دلی جذبات کی عکاسی ہوتی ہے۔ اسی لیے جب امیر جامعہ کی

جینت سے حکیم صاحب کی جانشینی کا مسئلہ درپیش ہوا تو ان کی نظر حکیم صاحب کے رفیق خاص اور محب وطن ڈاکٹر مختار احمد انصاری پر پڑی اور انھوں نے جامعہ اجمل فنڈ کے قیام کا مشورہ دیا جو ان کی دانت میں حکیم صاحب کے لیے بہترین خراج عقیدت تھا۔ اس فنڈ کے سلسلے میں گاندھی جی نے اپیل شائع کرائی کہ ہندوستان کے ہر گوشے سے لوگ رقومات بھیج کر جامعہ کی امداد کریں۔ انھوں نے اہل ہندو سے بھی اس فنڈ میں خاصی رقم جمع کرائی۔ اور انجمن تعلیم ملی کے قیام کے سلسلے میں ڈاکٹر انصاری کی مدد کی۔ جب مارچ ۱۹۳۰ء میں مہاتما گاندھی نے اپنے تاریخی نمک ستیہ گرہ کا اعلان کیا تو جامعہ کے کئی اساتذہ نے اس میں شمولیت کے لیے اپنی خواہش کا اظہار کیا۔ اس موقع پر شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے اپنی تقریر میں کہا :

”اب تک ہندوستان میں جتنی سیاسی تحریکیں اٹھیں وہ زیادہ تر شہر ہی سے متعلق تھیں۔ یہ سب سے پہلے ۱۹۲۰ء میں ہوا کہ گاندھی جی نے ایک ایسی تحریک اٹھائی جو ہندوستان کی اصل آبادی یعنی دیہات کے لوگوں سے تعلق رکھتی تھی۔۔۔ بہر حال اب پورے دس سال بعد وہ تحریک پھر اپنے اصلی رنگ میں نمودار ہو رہی ہے۔۔۔ جہاں تک جامعہ کے اس تحریک میں حصہ لینے کا تعلق ہے میں اس بات کو صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ جامعہ تو خود جنگ آزادی کے لیے سپاہی تیار کر رہی ہے۔ صحیح تعلیمی کام خود سب سے اہم قومی کام ہے۔ کارکنان جامعہ کی یہ جھوٹی سی جماعت اس کام میں لگی ہوئی ہے۔ اب اس کو کسی اور طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں لیکن مختلف حرکات کا مختلف لوگوں کے الگ الگ اثر ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے اور میں جانتا ہوں کہ ایسا ہے کہ ہمارے بعض ساتھی اس سیاسی تحریک میں شرکت کے لیے بے تاب ہوں وہ اپنی خدمت کے جذبے کا سب سے بہتر اظہار شاید اس طرح کر سکتے ہوں کہ انھیں ضرور اس تحریک میں شریک ہونا چاہیے لیکن چونکہ ان پر

جامعہ کی خدمت کا فرض پہلے سے عائد ہے اس لیے پہلے جامعہ سے
انھیں اجازت لے لیتی چاہیے تاکہ جامعہ پہلے اپنے کام کا انتظام
کر سکے۔“

بہاتما گاندھی نے ڈاکٹر صاحب کی رائے سے اتفاق کیا۔ ان کا بھی یہی
خیال تھا کہ جامعہ تحریک آزادی کے تعلیمی محاذ پر صرف آرا تھی، اس لیے اس کے
کام میں کسی قسم کی مزاحمت مناسب نہیں تھی۔ انھوں نے اپنے بیٹے دیوداس گاندھی
کو ۱۵ فروری ۱۹۳۰ء کے اپنے خط میں لکھا کہ اگر وہ تحریک سول نافرمانی میں شرکت کرنا
چاہیں تو پہلے ڈاکٹر صاحب سے بات عدہ طور پر اجازت حاصل کریں تاکہ ان کی جگہ جامعہ
میں کسی اور کا انتظام ممکن ہو سکے۔ اس طرح جامعہ کے جن اساتذہ اور طلباء نے
اس تحریک میں حصہ لیا ان میں دیوداس گاندھی کے علاوہ شفیع الرحمن قدوائی، حافظ
فیاض احمد، حسین حسان، کنک چندر ڈیکا اور کرشننا نائڈ کے نام شامل تھے۔ تحریک
میں شرکت کے سبب ان افراد کو قید و بند کی صعوبتوں سے گزرنا پڑا۔ نمک ستیہ گروہ سے
پہلے گاندھی جی دلی آئے تو جامعہ بھی گئے۔ اس موقع پر یہاں کے طلباء اور اساتذہ
نے کھدر کے کام کے لیے ان کی خدمت میں پانچ سو ایک روپے کی پھیلی پیش کی۔
اس موقع پر گاندھی جی نے تقریر کرتے ہوئے جامعہ کے کام کو سراہا اور کہا کہ
”میں جب بھی یہاں آتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے اپنے ہی گھر میں ہوں۔“
اسی طرح ۱۹۳۲ء میں جب بہاتما گاندھی جامعہ آئے تو طلباء نے ان کی خدمت
میں اپنے باغ کی سبزی، کھدر اور ایک سو ایک روپے کی پھیلی پیش کی۔ غرض یہ کہ
گاندھی جی دہلی آتے تو جامعہ کو دیکھنے اور اس کے طلباء اور اساتذہ سے ملنے کی
غرض سے جامعہ ضرور آتے۔ جامعہ کے لوگ بھی ان سے ملنے کی خاطر اور ان سے
مشورہ کرنے کے لیے خود بھی سیوا گرام جایا کرتے تھے۔ گاندھی جی کو جامعہ سے
بڑی توقعات تھیں۔ ان کے نزدیک یہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی علامت تھی۔ ۱۹۳۵ء
کے اوائل میں ڈاکٹر صاحب نے اوکھلا میں جامعہ ملیہ کی نئی عمارتوں کا سنگ بنیاد ایک

بچے کے ہاتھوں رکھوانے کا فیصلہ کیا تو مہاتما گاندھی نے ایک خط میں ذاکر صاحب کو لکھا کہ "یہ ایک عظیم خیال ہے کہ جامعہ کی عمارتوں کی سنگ بنیاد ایک بچے کے ہاتھوں رکھا جائے۔ میں اس خیال کے انوکھے پن پر تم کو مبارک باد دیتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ جامعہ کا مستقبل روشن ہے اور مجھے اُمید ہے کہ اس کے ذریعے ہندو مسلم اتحاد کا پودا ایک بڑا اور چھتنا درخت بن جائے گا۔"

۱۹۳۷ء میں گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے تحت انتخابات میں کانگریس کو سات صوبوں میں اکثریت حاصل ہوگئی اور ان صوبوں میں اسے حکومت سازی کا موقع ملا تو گاندھی جی نے تعلیم کے مروجہ ڈھانچے میں تبدیلی کے لیے اس موقع کو غنیمت سمجھا اور اکتوبر ۱۹۳۷ء میں وردھا میں ایک آل انڈیا نیشنل ایجوکیشن کانفرنس کا انعقاد کیا جس میں ملک کے مختلف حصوں سے ماہرین تعلیم اور کانگریسی وزراء نے شرکت کی۔ دعویٰ میں ذاکر صاحب اور عجیب صاحب کو بھی شامل کیا گیا تھا۔ گاندھی جی نے اپنی افتتاحی تقریر میں اسکولوں کے نصاب میں حرفے کی تعلیم کو شامل کرنے پر اصرار کیا اور ابتدائی تعلیم کی مدت کو چار سے سات برس کر دینے کا مشورہ دیا۔ اسی کے ساتھ انھوں نے ایک نئے نصاب کو مرتب کرنے کا خیال ظاہر کیا اور اپنی اسکیم کے تحت کھولے جانے والے مدرسوں کو خود کفیل بنانے کا مشورہ دیتے ہوئے ہاتھ کے کام کی اہمیت پر زور دیا۔ شرکاء میں سے کسی نے بھی مہاتما گاندھی کے خیالات سے اختلاف کرنا مناسب نہیں سمجھا مگر ذاکر صاحب نے اپنی تقریر میں واضح کیا کہ گاندھی جی کا یہ خیال درست نہیں کہ وہ تعلیم کو ایک نئی شکل دے رہے ہیں۔ انھوں نے ان کی مجوزہ اسکیم سے اختلاف کیا اور اس سلسلے میں ٹھوس دلائل پیش کیے۔ گاندھی جی ذاکر صاحب کی صاف گوئی پر بہت خوش ہوئے اور انھوں نے ذاکر صاحب کو اس کمیٹی کا سربراہ مقرر کر دیا اور اس طرح بنیادی تعلیم کا سلسلہ جامعہ سے قائم ہو گیا جسے تری پورہ کانگریس کے اجلاس میں منظور کر کے کانگریسی حکومتوں نے اپنایا مگر ۱۹۳۹ء میں کانگریسی وزارتوں نے دوسری عالمگیر جنگ میں

ہندوستانی رہتاؤں کی رائے معلوم کیے بغیر ہندوستان کو جھونک دینے کے برطانوی حکومت کے فیصلے کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے استعفیٰ دے دیا اور پھر یہ اسکیم کبھی عمل کی منزل تک نہیں پہنچ سکی۔ اس کے بعد گاندھی جی نے تعلیم کے معاملے میں ہر مسئلے پر ہمیشہ ڈاکر صاحب ہی سے مشورہ کیا اور ان کی رائے کی قدر کی۔

ڈاکر صاحب اور مہاتما گاندھی کے تعلقات گہرے ہوتے گئے۔ مئی ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر انصاری کی وفات کے بعد گاندھی جی ڈاکر صاحب کو ہمیشہ ڈاکٹر انصاری کا روحانی جانشین ہی سمجھتے رہے۔ اس سلسلے میں گاندھی جی کے نام اپنے ایک خط میں ڈاکر صاحب نے لکھا تھا کہ ”میں کانپ اٹھتا ہوں جب آپ مجھے ڈاکٹر انصاری کا روحانی جانشین کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ میں کانپ اٹھتا ہوں اس لیے کہ جس دتے داری کے انجام دینے کی آپ مجھے دعوت دیتے ہیں وہ بہت بڑی ہے اور میں ایک عجیب قسم کی افسردگی کے احساس سے اس لیے بھی کانپ اٹھتا ہوں کہ کاش ڈاکٹر انصاری کا جانشین کوئی ایسا شخص ہوتا جو واقعی اس کا اہل ہوتا۔“ ڈاکر صاحب پر گاندھی جی کی شخصیت کی گہری چھاپ تھی۔ صدر جمہوریہ بننے کے بعد اپنی ایک تقریر میں ڈاکر صاحب نے کہا تھا:

”ترک موالات کی تحریک سے اس کے تعلیمی شعبے میں وابستہ ہونے

کے ساتھ اور اس سے پہلے مجھ پر سیاسی دنیا کی بعض غیر معمولی شخصیتوں

کا اثر پڑا جن میں سب سے اوپر میں گاندھی کا نام لیتا ہوں۔“

ڈاکٹر انصاری حکیم اجل خاں کے جانشین تھے، مہاتما گاندھی مختلف امور پر ان سے مشورہ کیا کرتے تھے اور ان کی رائے کا احترام کرتے تھے۔ حکیم صاحب کی وفات کے بعد جامعہ کو مہاتما گاندھی اور ڈاکٹر انصاری ہی نے بند ہونے سے بچایا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے بعد گاندھی جی کے مشیر خاص کی حیثیت سے ڈاکر صاحب ہی نے اپنے فرائض انجام دیے۔ گاندھی جی کو ڈاکر صاحب پر اس قدر اعتماد تھا کہ حصول آزادی سے قبل اور اس کے بعد بھی وہ وزارتِ تعلیم سے متعلق افسروں کو ڈاکر صاحب سے مشورہ کرنے کی

ہدایت کرتے رہتے تھے۔ ان دونوں کے گہرے تعلقات نے جامعہ کی بنیادوں کو بھی گہرا اور پائدار کر دیا۔ بنیادی تعلیم کے پیش نظر جب اگست ۱۹۳۸ء میں استاد کے مدرسہ کا افتتاح ہوا تو مہاتما گاندھی نے خوشی کا اظہار کرتے ہوئے اس موقع پر ایک پیغام میں امید ظاہر کی تھی کہ نیا ادارہ ان کی توقعات پر پورا اترے گا۔

نومبر ۱۹۴۷ء میں جامعہ علیہ کی سلور جوبلی منائی گئی تو اس میں ہر سیاسی جماعت کے رہنما شریک ہوئے مگر مہاتما گاندھی نہ آ سکے۔ اس موقع پر انھوں نے اپنے پیغام میں کہا کہ ”ایک اچھے شخص کی اچھائی بذاتِ خود اس کی سچی جوبلی ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کا عظیم کارناما ہی ان کی سچی عظمت ہے۔“ جوبلی سے قبل اپریل میں مہاتما گاندھی دہلی آئے تو بالیکا انٹرم میں مدعو کیے گئے۔ وہاں تقریر کرنے کے بعد جب وہ اپنے مستقر کے لیے روانہ ہو رہے تھے تو جامعہ علیہ اسلامیہ کے چند اساتذہ اور طلباء نے ان سے ملاقات کی اور کسی وقت جامعہ آنے کی دعوت دی۔ گاندھی جی ان کے خلوص سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے ان کی دعوت قبول کرتے ہوئے کہا کہ ”کسی وقت کا مطلب اسی وقت ہونا چاہیے۔ یہاں تک آنے کے بعد میں آپ لوگوں سے ملے بغیر واپس نہیں جاسکتا۔ اور وہ ان جامی حضرات کے ساتھ جامعہ کے لیے روانہ ہو گئے۔ جامعہ میں ان کا خلاصہ خیر مقدم کیا گیا۔ اپنی تقریر میں انھوں نے کہا کہ ”بغیر کسی اطلاع کے جامعہ آکر میں نے اس کینے بھر سے اپنی رکینیت کا حق ثابت کر دیا ہے۔“ اس موقع پر جامعہ کے ایک طالب علم نے ان سے سوال کیا کہ ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں طلباء کیا کام کر سکتے ہیں؟

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مہاتما گاندھی نے کہا :

”اس کا سیدھا طریقہ ہے۔ اگر تمام ہندو شریلہند بن جائیں اور انھیں بُرا بھلا کہنے لگیں تب بھی تم انھیں اپنا بھائی کہنا نہ چھوڑو۔ آج سارا ماحول زہر ملا ہو چکا ہے۔ اخباروں نے طرح طرح کی افواہیں اُڑا رکھی ہیں اور لوگ انھیں خاموشی سے پی رہے ہیں۔ یہ جان برپا ہے اور ہندو

مسلمان دونوں ہی انس نیت کو بھول کر ایک دوسرے کے لیے درندہ ثابت ہو رہے ہیں۔ انسانوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ شرافت کا سلوک کریں اس امتیاز کے بغیر کہ دوسرے جانبین کیا کر رہے ہیں اور کیا نہیں۔ اگر کوئی شخص شرافت کا جواب شرافت سے دیتا ہے تو یہ سوئے بازی ہے کیونکہ چور اور ڈاکو بھی یہی کرتے ہیں۔ اس میں کوئی خاص بات نہیں۔ انسانیت نفع اور نقصان کا تخمینہ کرنا اپنی توہین سمجھتی ہے وہ تو ہر شخص سے شرفیاء سلوک کی توقع رکھتی ہے۔ اگر ہندو میری بات پر کان دھریں یا مسلمان میری بات سنیں تو ہندوستان میں ایسا امن قائم ہو سکتا ہے جسے نہ تو خنجر اور نہ لاکھیاں متزلزل کر سکتی ہیں۔ اگر انتقام نہ لیا جائے اور جذبات کو بھڑکنے نہ دیا جائے تو شریف شخص چھرا گھونپنے کے افسوس ناک فعل سے جلد ہی ادب جائے گا۔ ایک ان دیکھی طاقت اس کے اٹھے ہوئے ہتھیار کو ہتھام لے گی اور اسے اس کے بُرے ارادے سے باز رکھے گی۔ اگر تم سورج پر خاک ڈالو تو اس سے اس کی روشنی میں کمی واقع نہیں ہوگی۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ اس کی روح کو صبر و اعتماد کی گرفت میں لے لو۔ خدا بہت اچھا ہے اور وہ شر کو ایک متعینہ حد سے آگے بڑھنے نہیں دیتا۔

اس کے بعد مہاتما گاندھی نے کہا :

”جامعہ ملیہ کی تعمیر میں میرا ہاتھ بھی رہا ہے۔ اسی لیے تمہارے سامنے دل کی بات کہنے میں مجھے خوشی کا احساس ہوتا ہے۔ میں نے یہی باتیں ہندوؤں سے بھی کہی ہیں۔ خدا کرے تمہاری روشن مثال ہندوستان اور دنیا کے لیے تابناک ثابت ہو۔“

گاندھی جی کا بغیر کسی پروگرام کے اس طرح جامعہ آجانا ان کے خلوص کی نشان دہی کرتا ہے۔ وہ ہمیشہ جامعہ کو سیکولر اقدار کی علامت تصور کرتے تھے

اور اس کے کام کو سراہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں ہمیشہ جامعہ سے محبت رہی اور وہ جب بھی دلی آتے تو جامعہ ضرور جاتے تھے۔

آزادی کا سورج طلوع ہوا تو مہاتما گاندھی قیام امن کے سلسلے میں بنگال میں مقیم تھے۔ وہاں ۹ ستمبر ۱۹۴۷ء کو ان کی واپسی ہوئی۔ دہلی اسٹیشن پر پہنچتے ہی انھوں نے پہلا سوال یہی کیا کہ ”کیا ڈاکٹر حسین خیرت سے ہیں؟ کیا جامعہ ملیہ محفوظ ہے؟“ اور دوسرے ہی دن وہ اپنے اطمینان کی خاطر جامعہ پہنچے تو یہ معلوم کر کے شدید صدمے سے دوچار ہوئے کہ اگست میں کشمیر جاتے ہوئے ڈاکر صاحب اپنی جان بچا کر بمشکل جالندھر سے دلی پہنچے تھے۔ اگر وہاں کے کچھ سکھ ان کی جان نہ بچاتے تو وہ کبھی وہاں سے واپس نہیں ہو سکتے تھے۔

اسی شام اپنی پراگھنا سبھا میں گاندھی جی نے کہا:

”... پھر میں جامعہ ملیہ پہنچا۔ اس ادارے کی تعمیر میں میرا بھی ہاتھ تھا۔ ڈاکٹر ڈاکر حسین میرے عزیز دوست ہیں۔ انھوں نے بڑے دُکھ کے ساتھ مجھے اپنے تجربات سے آگاہ کیا لیکن ان کے دل میں کسی قسم کی تلخی نہیں تھی۔ حال ہی میں انھیں جالندھر جانا پڑا۔ اگر سکھ پستان اور ریلوے کا ایک ہندو افسر وقت پر ان کی مدد نہ کرتے تو اپنی دلائیگی میں کچھ سکھ انھیں مسلمان ہونے کے سبب ختم کر دیتے۔ اپنے تجربات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر ڈاکر حسین نے ان لوگوں کے تئیں اظہارِ ممنونیت کیا۔ ذرا سوچئے کہ وہ قومی ادارہ جہاں بہت سے ہندوؤں نے تعلیم حاصل کی خوفزدہ ہے کہ کہیں شرنا رتھی اور وہ لوگ جو انھیں بھڑکاتے ہیں، اس پر حملہ نہ کر دیں۔ میں ان پناہ گزینوں سے بھی ملا جو کسی نہ کسی طرح جامعہ ملیہ کے احاطے میں رکھے گئے ہیں۔ جب میں نے ان سے ان کی دُکھ بھری داستانیں سنیں تو میرا سر نرم سے جُھک گیا۔“

۹ ستمبر ۱۹۴۷ء کو مہاتما گاندھی کی جامعہ میں آخری آمد تھی۔ اس کے بعد وہ

بھی اس ادارے تک نہیں پہنچ سکے۔ کیوں کہ وہ دہلی میں امن و امان کے قیام اور مسلمانوں کی جان و مال کے تحفظ میں مصروف رہے اور جب حالات قابو سے باہر ہوتے نظر آئے تو انھوں نے ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو اپنے آخری برت کا اعلان کر دیا۔ ان کے اس اعلان سے جامعہ ملیہ میں کھلبلی مچ گئی اور ان کی صحت کے لیے دعائیں کی جانے لگیں۔ اس موقع پر شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے ایک بیان جاری کیا۔ بیان میں گاندھی جی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا تھا:

”اس میں شبہ نہیں کہ آپ کی رہنمائی کی بصیرت ہے اور آپ اپنے اپنے ہم وطنوں کو اپنے دلوں کی تطہیر کے لیے صحیح وقت پر پکارا ہے۔ خدا نے آپ کو وہ اعتماد اور استقامت بخشا ہے کہ اس کا اثر ہو کر رہتا ہے اور وہ یقین و ایمان عطا کیا ہے جو ناسازگار حالات میں بھی تزلزل نہیں ہو سکتا۔ خدا آپ کے ساتھ ہے‘ آپ ضرور کامیاب ہوں گے اور ہم ہیں کہ شرم سے گڑھے جاتے ہیں کہ آزاد ہندوستان کے پاس آپ کو دینے کے لیے ملنی‘ مصیبت اور پریشانی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔۔۔ خدا کرے آپ اس اعلیٰ آزادی کی طرف رہنمائی کے لیے زندہ رہیں جس کے لیے آپ نے عمر بھر جدوجہد کی ہے اور ہماری تمام ناعاقبت اندیشیوں اور بد اعمالیوں کے باوجود‘ آپ اب بھی ہمیں اس کا مستحق سمجھتے ہیں۔ اگر کسی چیز سے ہماری طلبِ اہمیت ہو سکتی ہے تو وہ آپ کا یہ اعتماد و یقین ہے کہ آخر کار ہماری بنیادی اخلاقی خوبیاں اپنا اثر دکھا کر رہیں گی۔“

اگرچہ مہاتما گاندھی نے چند روز بعد سماج کے مختلف طبقوں کے اصرار پر برت توڑ دیا مگر ۳۰ جنوری ۱۹۴۸ء کی شام میں پانچ بج کر سترہ منٹ پر ایک مذہبی جنونی کے ہاتھوں وہ شہید کر دیے گئے۔ اُس روز جامعہ کا ہر فرد سوگوار تھا۔ ہر آنکھ اپنے محسن کی یاد میں اشکبار تھی جس نے جامعہ کی تعمیر و تشکیل میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس سانحے کے چند روز بعد مدراس کے ایک جلیل القیم اساتذہ میں گاندھی جی

کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر ذاکر حسین نے کہا:

”... دنیا سے اٹھنے سے پہلے خدا کا یہ بندہ ہماری قوم ہی کی نہیں ساری انسانیت کے ضمیر کی آواز بن گیا، بے لاگ، بے میل، کرڈی، ستانے والی، بے کل رکھنے والی مگر جی میں گھر کرنے والی آواز۔ بڑی بھول میں ہے وہ جو سمجھتا ہے کہ یہ آواز چپ ہوگئی ہے۔ نہیں یہ ہماری قومی زندگی کے رونگٹے رونگٹے میں بس گئی ہے۔ سچ کے راستے پر جب ہمارے قدم ڈنگلائیں گے تو یہ ہمیں للکارے گی، ظلم کے لیے جب ہمارے ہاتھ اٹھیں گے تو یہ ان کو روکے گی، ہم ضرور کبھی کبھی اس آواز کو دانا چاہیں گے، اپنے کانوں میں انگلیاں ڈال کر اس کے سننے سے بچیں گے مگر یہ ہمارا بیچا نہیں چھوڑے گی، یہ کانٹا بن کر ہمارے دل میں کھٹکے گی، ہماری نیند آرام کر دے گی اور اپنے کو سنا کر منوا کر رہے گی اور اگر کہیں ہم نے اسے دبا دیا، ہمارے کان اس کے لیے بہرے ہو گئے تو ہم چاہے کچھ اور بن جائیں دنیا میں ایک اچھی بچی، نیک قوم نہ بن سکیں گے۔ خدا نہ کرے ہم کبھی اس آواز کو دبا سکیں۔“ !!

ہم اتنا گاندھی کے لیے جامہ کی طرٹ سے اس سے بہتر خراج عقیدت

اور کیا ہو سکتا ہے! ■ ■

رسالہ جامعہ کی علمی خدمات

محمد اسحاق

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بانیوں نے شروع سے اپنے سامنے تعلیم کا ایک واضح، روشن اور پاکیزہ تصور سامنے رکھا تھا۔ یہاں بہت سے ادارے اور شعبے قائم ہوئے۔ تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو جامعہ ملیہ کے تمام ادارے منفرد، متحرک اور فعال رہے۔ ان سے طلبہ، اساتذہ اور عوام کو فائدہ پہنچتا رہا۔ وقت کے ساتھ ساتھ بعض اداروں میں تبدیلیاں بھی آئیں، بعض دوسرے اداروں میں ضم ہو گئے اور بعض کی صرف یاد باقی رہ گئی۔ علم و ادب، فن و فن اور اردو و نشر کی ترویج و اشاعت کے علاوہ رسالہ جامعہ چونکہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ترجمان بھی تھا اس لیے اس نے جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی خیالات، سماجی افکار اور سیاسی نقطہ نظر کی ہمہ گیر اشاعت میں بھی اہم رول ادا کیا۔

رسالہ جامعہ کا پہلا شمارہ جنوری ۱۹۲۳ء میں علی گڑھ سے شائع ہوا۔ اس کے مشمولات و مندرجات کے سلسلے میں اس کا خاص اہتمام رہا ہے کہ کوئی ایسی چیز جو علمی اور معیاری نہ ہو یا جس سے اس رسالے کی ثقافت پر حرف آتا ہو اس میں شامل نہ ہو۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاریخ تعلیمی پستی اور علمی پس ماندگی کے خلاف اعلان جنگ سے شروع ہوتی ہے۔ اس تعلیمی پستی اور علمی پس ماندگی کی

دجوات میں اربابِ جامعہ کے نزدیک انگریزوں کی غلامی ایک بڑی اہم وجہ تھی۔ رسالہ جامعہ نے اس علمی پس ماندگی کا احساس دلا کر اپنے قارئین میں بے داری پیدا کرنے کی مسلسل کوشش کی۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین تعلیم، نصاب تعلیم اور نظام تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر بالعموم ہوتے تھے۔ یہ رسالہ جامعہ کے شعبہ تصنیف و تالیف کے تحت شائع ہوتا تھا۔ جرمنی جانے سے پہلے ڈاکٹر ذاکر حسین اس شعبے کے منگراں تھے۔

رسالہ جامعہ کے پہلے مدیر جناب نور الرحمان صاحب (۱۹۷۲-۱۸۹۴) پھر اوان ضلع مراد آباد (یوپی) کے رہنے والے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم ان کے وطن میں ہوئی۔ بعد میں مدرسہ عالیہ، رام پور کے بھی طالب علم رہے۔ وہ ایم۔ اے۔ اول کالج علی گڑھ کے قوم پرور گریجویٹ تھے۔ زمانہ طالب علمی ہی سے مضمون نگاری کی طرت مائل تھے اور اسی زمانے میں ان کے بہت سے مضامین علی گڑھ میگزین میں شائع ہوتے رہے۔ ان کی تصنیفات و تالیفات میں سرسید کی مختصر سوانح عمری، انوار الرحمان (مصنف مولوی نور اللہ مرحوم) کی تلخیص، مولانا محمد علی جوہر کا کلام بنام دیوان جوہر (مع مقدمہ)، انتخاب میر مع مقدمہ، اور اکبر الہ آبادی اور ان کا کلام اہمیت کے حامل ہیں۔ جنوری ۱۹۲۳ء سے جون ۱۹۲۴ء تک وہ رسالہ جامعہ کے مدیر رہے۔ بعد میں مدینہ اخبار (بجنور) کی ادارت بھی کی۔ آزادی کے بعد جب انجمن ترقی اردو (ہند) کی از سر نو تشکیل ہوئی تو اس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین مقرر ہوئے، سکریٹری قاضی عبدالغفار صاحب اور جوائنٹ سکریٹری نور الرحمان صاحب مقرر ہوئے۔ سلم چیمبرس آف کامرس کے سکریٹری بھی رہے، جامعہ اردو علی گڑھ کے قائم مقام سبیل کے فرائض بھی انجام دیے۔ بعد میں وہ پاکستان چلے گئے جہاں ۱۸ اپریل ۱۹۷۲ء کو ان کی وفات ہوئی۔

رسالہ جامعہ کے پہلے شمارے میں تقریب کے عنوان کے تحت اس رسالے کی غرض و غایت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے :

”ہر دارالعلوم کی یہ بھی قدیمی سنت ہے کہ اس کا ایک مخصوص علمی رسالہ ہو لیکن جامعہ ملیہ نے اس کو اس وقت تک ضروری نہیں سمجھا کہ طلبہ کے علمی ذوق، مشاغل تصنیف و تالیف کی مقبولیت اور جامعہ کی علمی زندگی کی تدریجی ترقی کے ساتھ خود رسالہ کا وجود بھی مسئلہ ارتقار کے عالمگیر اثر میں پیدا نہ ہو جائے۔ چنانچہ تقریباً ایک سال تک طلباء جامعہ اپنے رسالہ جو ہر کوٹھی نکالتے رہے اور اس طرح وہ تمام اسباب جو ایک علمی رسالے کی اشاعت کے لیے ناگزیر ہوتے ہیں، خود ہی فراہم ہو گئے، جن کی موجودگی میں مجلس تعلیمی کو رسالہ جامعہ کی طبع و اشاعت کی منظوری دینا ضروری ہو گیا، اس عرصے میں شعبہ تصنیف و تالیف کی گزشتہ یک سالہ کوششوں کے نتائج بھی ظاہر ہونے لگے تھے اور آئندہ کے لیے بھی تنظیم و تربیت کے ابتدائی مدارج سے فراغت ہو چکی تھی لہذا اس بار گراں کا اس شعبے کو ذمے دار قرار دینا زیادہ دشوار نہ ہوا۔ اس اعتبار سے غالباً یہ عرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ رسالہ جامعہ جو بفضل خدا آج آپ کے ہاتھوں میں ہے کسی رسمی ضرورت یا خارجی اثر سے نہیں بلکہ خود ہی عالم وجود میں آیا ہے گویا :

ما بودیم بدین مرتبہ راضی غالب

شعر خود خواہش آں کرد کہ گرد و فن ما

اور یہ جامعہ ملیہ جیسے تعلیمی مرکز کے لیے ہرگز قابلِ تعجب بھی نہیں!

جنوری ۱۹۲۳ء کے شمارے میں حسب ذیل عنوانات پر مضامین تھے :

”سیاسی انقلابات کا اثر علوم ایران پر“ محمد مسلم — ”سیاست بین الاقوامی“ یوسف حسین خاں (متعلم) — ”مسئلہ تادان جنگ“ شفیق الرحمن قدوائی (متعلم) — ”ہندوستانی تعلیم کا مرکز“ سعید انصاری — ان کے علاوہ ڈاکٹر ذاکر حسین کے دو مکتوب ”مکتوب جرمنی“ کے عنوان سے شائع ہوئے۔ ”رویائے صادقہ“ کے عنوان سے

مولوی اقبال احمد سہیل کی ایک طویل نظم کے علاوہ مولانا رضا علی وحشت کی نظم ”نوائے غم“ اور مولانا محی الدین تمنا عادی پھلواڑی کی نظم ”کوئی کہے تو کیا کہے“ شامل کی گئی۔

جامعہ کے پہلے شمارے کے مشتملات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس وقت کے طلبہ اسے اپنا رسالہ سمجھتے تھے۔ یوسف حسین خاں، شفیع الرحمان قدوائی اور سعید انصاری جیسے جامعہ کے طالب علموں کے مضامین بعد میں بھی اس میں شائع ہوتے رہے۔ رسالہ جامعہ میں طالب علموں کے مضامین کی بھی اشاعت گویا ایک ایسی روایت رہی ہے جس کی بنیاد شروع ہی میں پڑ چکی تھی۔ چنانچہ جنوری ۱۹۲۳ء میں مدیر رسالہ لکھتے ہیں کہ ”یہ طلباء جامعہ ملیہ ہی کا رسالہ ہے، انھیں کا ہاتھ اس کی ترتیب و تہذیب میں انھیں کی کوششیں اس کی طبع و اشاعت میں اور ان ہی کی کاوش و محنت اس کے علمی و ادبی مضامین میں نظر آئے گی۔“

رسالہ جامعہ جون ۱۹۲۴ء کے بعد جولائی اور اگست ۱۹۲۴ء کے مشترکہ شمارہ سے اگست ۱۹۲۵ء تک رسالہ مولانا اسلم جیرا جوڑی (۱۹۵۵-۱۸۸۲) کی ادارت میں شائع ہوتا رہا۔ مولانا کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو ۱۹۲۰ء میں ترک مولات اور خلافت کی تحریک میں ایم اے ادا کالج چھوڑ کر جامعہ ملیہ اسلامیہ تشریف لائے اور آخری سائنس تک جامعہ کے اغراض و مقاصد سے اُن کا سچا لگاؤ برقرار رہا۔ جامعہ میں وہ تاریخ اسلام پڑھاتے تھے، انھوں نے تاریخ الامت کے عنوان سے ۸ جلدوں میں امت کی تاریخ لکھی، ابتدائی سات جلدوں میں ابتدائے ہند اسلام سے مصطفیٰ کمال آتا ترک تک تاریخ بیان کی ہے۔ آٹھویں جلد میں قرآن کی روشنی میں ملت اسلامیہ کے زوال کے اسباب اور اس کے ازالے کی صورتیں پیش کی ہیں۔ اس زمانے تک اس موضوع پر اردو میں اتنی جامع کتاب نہیں لکھی گئی تھی۔ مولانا ایک ممتاز ادیب، شاعر اور صاحب فکر و نظر مصنف تھے، اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ پیسہ اخبار، لاہور کے ادارتی علیے میں شامل ہوئے پھر ایم اے ادا کالج علی گڑھ کے ہائی اسکول میں فارسی و عربی کے مدرس مقرر ہوئے۔

کچھ دنوں تک لٹن لائبریری کے شعبہ شرقیات سے وابستہ رہے جہاں ان کی نگرانی میں عربی و فارسی کتابوں کی فہرست تیار ہوئی۔ اس کے بعد پھر ایم اے او کالج کے اُستاد رہے۔ جامعہ ملیہ کی تاسیس کے بعد مولانا محمد علی کی دعوت پر جامعہ میں تشریف لائے جہاں تدریسی فرائض کے علاوہ ۱۹۲۴ء کے وسط سے رسالہ جامعہ کی ادارت کی ذمہ داری بھی سنبھالی۔

۱۹۲۵ء کے وسط میں جب جامعہ ملیہ اسلامیہ علی گڑھ سے دہلی منتقل ہوئی تو رسالہ جامعہ کو بھی علی گڑھ سے دہلی کا سفر اختیار کرنا پڑا۔ اس سفر کے دوران اس کی اشاعت میں کچھ بے ضابطگی پیدا ہو گئی تھی جس کی وجہ سے اپریل تا اگست رسالہ جامعہ شائع نہ ہو پایا۔ مارچ ۱۹۲۵ء کا شمارہ جامعہ ملیہ اسلامیہ علی گڑھ کی تاریخ کا آخری شمارہ تھا اور ستمبر ۱۹۲۵ء کا شمارہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کا پہلا جسے اپریل تا ستمبر ۱۹۲۵ء کا مشترکہ شمارہ قرار دیا گیا۔ جگہ اور حالات کی تبدیلی کی غالباً دشواریوں پر قابو پانے کے لیے ستمبر ۱۹۲۵ء سے جامعہ کی ادارت میں مولانا اسلم جیرا چوری کے ساتھ جناب یوسف حسین خاں کے نام کا اضافہ ہوا جو اس وقت جامعہ کے صرف ایک گریجویٹ تھے۔ مولانا اسلم جیرا چوری نے اس سلسلے میں جناب یوسف حسین خاں کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

”جامعہ ملیہ کے علی گڑھ سے دہلی منتقل ہونے کے سبب سے ہمارے

رسالے کی اشاعت میں جو بے نظمی پیدا ہو گئی تھی اسے دور کرنے میں

یوسف حسین خاں صاحب نے نہایت قابلیت اور محنت سے کام کیا اور

رسالے کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے کہ اس کی بہتری اور ترقی پہلے

کی نسبت زیادہ آسان ہو گئی۔“

فروری ۱۹۲۶ء سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کو ذاکر صاحب، عابد صاحب اور مجیب صاحب جیسے اولوا العزم اور جاں نثار افراد نہ ملے ہوتے جنہوں نے جامعہ

کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کر دینے کا فیصلہ کیا تھا تو جامعہ بند ہو چکی ہوئی۔ یہ زمانہ جامعہ کی زندگی میں مایوسی، اُداسی اور وسائل و ذرائع سے محرومی کے علاوہ قومی سطح پر سیاسی انتشار اور ہندو مسلم منافرت کا تھا۔ ان حالات میں "صبر و استقامت، تحمل و توکل اور اللہ کی رحمت پر کامل یقین کے ساتھ" ذاکر صاحب کی جامعہ میں آمد جامعہ والوں کے لیے گویا ایک نئی صبح کا ہلور تھا۔

جرمنی جانے سے پہلے جامعہ کے شعبہ تصنیف و تالیف کے نگران ذاکر صاحب تھے۔ اسی شعبے سے رسالہ جامعہ چھپتا تھا۔ ذاکر صاحب نے جرمنی سے واپس آنے کے بعد شعبہ تصنیف و تالیف کی نئے سرے سے تنظیم کی۔ اب اس کا نام اردو اکادمی ہو گیا۔ مکتبہ جامعہ اور رسالہ جامعہ دونوں کے معیار کو بلند کرنے کا انھوں نے خاکہ تیار کیا۔ "اردو اکادمی کی سرگرمیوں کو جن میں اعلیٰ تعلیم کے طلبہ اور ملک میں تعلیم یافتہ طبقے کے لیے جو اردو زبان سے واقف تھا، مختلف مضامین اور موضوعات پر نصابی و علمی کتابیں تیار کرانے کا کام خاص اہمیت کا حامل تھا، بڑی وسعت دی گئی اور اسی کے سپرد یہ کام بھی کیا گیا کہ وہ باہر سے ممتاز شخصیتوں کو مدعو کر کے توبیسی پیکر دلوائے اور ان پیکروں سے استفادہ کرنے والوں میں صرف اہل جامعہ ہی نہ ہوں بلکہ ان میں دہلی کے اہل علم اور سربراہان اور وہ لوگوں کو بھی شرکت کی دعوت دی جائے۔ مکتبہ جامعہ اور پریس نے اردو کی کتابوں کی اشاعت کا ایک معیار قائم کر دیا اور رسالہ جامعہ نے جلد ہی علمی و ادبی حلقوں میں ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا۔"

ذاکر صاحب نے اردو اکادمی کا نگران ڈاکٹر سید علی حسین کو مقرر کیا۔ اس کے علاوہ رسالہ جامعہ بھی مارچ ۱۹۲۶ء سے ان ہی کی ادارت میں شائع ہونے لگا۔ مکتبہ جامعہ کی ذمہ داری حامد علی خاں کے سپرد ہوئی جن کی فعال اہمیت و شخصیت نے مکتبہ جامعہ کی مطبوعات کو بہتر بنایا۔ مولانا اسلم جیرا جوہری رسالہ جامعہ میں لکھتے ہیں :

"ہر درس گاہ کی کامیابی کے لیے دو چیزیں سب سے زیادہ ضروری ہیں۔

آدمی اور مہیسہ۔ ہماری درس گاہ کو عرصے سے ان دونوں کی ضرورت تھی۔ آج ہم مسرت کے ساتھ یہ اعلان کرتے ہیں کہ جامعہ کی خوش قسمتی ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین ایم اے پی ایچ ڈی، ڈاکٹر عابد حسین ایم اے پی ایچ ڈی اور محمد نجیب بی اے آکسن نے اپنی خدمات جامعہ کے لیے پیش کی ہیں اور مغرب یہ تینوں حضرات اپنے اپنے شعبوں میں کام شروع کر دیں گے۔ ان حضرات کے جامعہ میں رہنے سے جامعہ کی ایک بڑی کمی پوری ہوئی۔ قیام یورپ کے زمانے میں ان حضرات کے جو خطوط آتے رہے ان سے نہ صرف بلند ارادوں کا پتہ چلتا تھا بلکہ افسردہ دلوں کی ڈھارس بھی بندھتی تھی۔ وہ لوگ بھی جو جامعہ کے قیام سے ناامید ہو چکے تھے یہ سن کر کہ یہ تینوں اپنی خدمات پیش کر رہے ہیں خاموش ہو جاتے تھے جامعہ کی بڑی ضرورت ان حضرات کے آنے سے پوری ہو گئی، دوسری ضرورت انشاء اللہ اس کے لیے بھی کوئی نہ کوئی سامان ہو ہی جائے گا۔ ہیں پوری امید ہے کہ ان تینوں حضرات کے جامعہ میں رہنے سے وہ پے کی کمی محسوس نہیں ہوگی۔ ہم تینوں حضرات کا دلی خیر مقدم کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہم ناظرین کو یہ بھی بتادیں کہ آئندہ مہینے رسالہ جامعہ ڈاکٹر عابد حسین ایم اے پی ایچ ڈی کی زیر ادارت شائع ہوگا۔ موصوف کا نام نامی جامعہ کے لیے محتاج تعارف نہیں۔ آپ کے مضامین اور نظمیں متعدد بار ہمارے رسالے میں شائع ہوئی ہیں اور ان کا اعلیٰ معیار ہمارے ناظرین پر پوشیدہ نہیں ہے۔^۵

ڈاکٹر سید عابد حسین ۱۹۲۶ء سے ۱۹۵۶ء تک جامعہ میں ادبیات کے پروفیسر رہے، ملازمت کے کچھلے سات برسوں میں جامعہ کالج کے پرنسپل ہوئے، جامعہ کے مہل اور خازن بھی رہے۔ رسالہ جامعہ کی ادارت اور پیپم تعلیم کی جس کے موسس بھی وہی تھے ادارت کے کام بھی کیے اور بعد میں ڈاکٹر صاحب کی غیر موجودگی

میں قائم مقام شیخ الجامعہ کا کام بھی کیا۔ جامعہ کے لائف ممبر اور ریسٹی بھی تھے۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے ان کی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

"ماہنامہ جامعہ (جامعہ ملیہ اسلامیہ کا علمی ادبی رسالہ) کے وہ عرصے تک ایڈیٹر رہے۔ اس میں وہ جو کچھ لکھتے تھے اسے ملک کے علمی حلقوں میں بڑی قدر و منزلت سے دیکھا اور پڑھا جاتا تھا۔ جامعہ میں جو اُردو اکادمی قائم ہوئی تھی اس کے روح رواں عابد صاحب تھے۔ اس کی سربراہی میں ملک و بیرون ملک کی بڑی قد آور شخصیتوں نے اکادمی کے زیرِ اہتمام لیکچر دیے اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کا وقار سَلَم ہو گیا۔ اسی طرح مکتبہ جامعہ نے اُردو ادب کی جو خدمت کی ہے اس میں عابد صاحب کے ادبی ذوق اور علمی ژرف بینی کا بڑا حصہ ہے۔"

عابد صاحب نے ابتدائی دور میں جامعہ کی کیسے خدمت کی اس کا اندازہ ذیل کے اس خط کے اقتباس سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے خواجہ غلام السدین کو لکھا تھا :

"پچھلے تین مہینے ہم لوگوں پر بہت مصیبت کے کئے۔ جامعہ میں بالکل پیسہ نہ تھا۔ تنخواہ بالکل بند تھی، خیرہ زمانہ تو کسی طرح گزر گیا لیکن مجھے یہ فکر ہو گئی کہ اس صورت میں میرا کام کیسے چلے گا۔ کام سے مطلب روٹی پکڑا نہیں ہے۔ اس کے متعلق مجھے مطلق ہر اس نہیں ہے۔ میری ضرورتیں بہت کم ہیں۔ مجبوری کی صورت میں اور بھی کم ہو سکتی ہیں۔ مگر فکر یہ ہے کہ تصنیف و تالیف کا کام رسالہ جامعہ، وہ کتابیں جو لکھی گئی ہیں اور جو لکھی جائیں گی سب کا کیا انجام ہوگا۔ میری زندگی ان چیزوں پر منحصر ہے رات دن اسی الجھن میں رہتا ہوں۔ پست ہمتی رائے دیتی ہے کہ علمی کام کو خیر باد کہوں لیکن ضمیر جو بد قسمتی سے ہمیشہ حاضر بلکہ متکلم رہتا ہے، اس بات کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ سوچتے سوچتے اب یہ سوچا ہے

کہ اگر اپنی ذاتی کوشش اور اپنے احباب کی مدد سے اُردو اکادمی کے دو سو ممبر بناسکوں جو کم سے کم دو روپے ماہوار چندہ دیں تو میرا کام جامعہ سے مستغنی ہو جائے گا۔ ۱۰ ممبروں کو رسالہ جامعہ اور اُردو اکادمی کی مطبوعات جن کی تعداد کم سے کم چھ ہوگی مفت دی جائیں گی۔ ۹

مارچ ۱۹۲۶ء سے رسالہ جامعہ ڈاکٹر سید عابد حسین کے زیرِ ادارت شائع ہونے لگا جیسا کہ مولانا اسلم جیراجپوری نے فروری ۱۹۲۶ء کے رسالہ جامعہ کے شذرات میں لکھا تھا لیکن بعد کے رسالوں کے سرورق کی تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا اسلم جیراجپوری اور عابد صاحب دونوں کے زیرِ ادارت ۱۹۳۳ء تک یہ رسالے شائع ہوتے رہے۔

رسالہ جامعہ کی تاریخ میں ۱۹۳۴ء کا سال اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس سال نئے پروگرام کے تحت رسالے شائع ہوئے۔ یعنی سال کے بارہ پرچوں میں چار چار پرچے اسلامیات، اجتماعیات و عمرانیات اور فنون لطیفہ کے لیے مخصوص کر دیے گئے۔ چنانچہ جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر ۱۹۳۴ء کے چار پرچے اسلامیات پر اور فروری، مئی، اگست اور نومبر ۱۹۳۴ء کے چار پرچے سیاسیات، معاشیات، تاریخ اور اجتماعات سے متعلق، نیز مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر ۱۹۳۴ء کے شمارے ادب و فنون سے متعلق شائع ہوئے۔ اس نئے پروگرام کے تحت مجلس ادارت میں مزید ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عبدالعلیم کے نام شامل ہوئے۔

اس نئے پروگرام کے مطابق جنوری ۱۹۳۴ء کا رسالہ خالصتاً اسلامیات پر مشتمل مضامین پر مبنی تھا۔ اس میں ڈاکٹر عبدالعلیم کا تصحیح کردہ و مرتبہ رسالہ اعجاز القرآن مصنفہ علی بن عیسیٰ رمانی (م ۴۸۴ھ) شائع ہوئی۔ اس رسالے کی اہمیت کا اندازہ ذیل کے اس اقتباس سے ہو سکتا ہے ملاحظہ :

”علی بن عیسیٰ کا درجہ پانچویں صدی ہجری کے ادباء میں بہت بلند ہے۔

عقیدہ اعجاز القرآن کی مختصر تاریخ جنوری اور فروری ۱۹۳۳ء کے

رسالوں میں شائع ہو چکی ہے۔ اس مضمون کی ترتیب کے دوران میں علم معانی و بیان و علم کلام کی جن تصانیف کے مطالعے کا اتفاق ہوا ان میں رمانی کے اس رسالے کا ذکر ملائکہ باوجود تلاش کے اس کا کہیں پتہ نہ چلتا تھا۔ بالآخر پروفیسر رنشر (Rescher) کی تاریخ ادب عربی میں جسے وہ ترکی حکومت کی فرمائش پر مرتب کر رہے ہیں، یہ ذکر ملا کہ اس رسالے کا ایک نسخہ استانبول میں وہی اقتدی کے کتب خانے میں موجود ہے۔ پروفیسر رنشر نے جو استانبول کے قلمی کتب خانوں کی فہرست تیار کر رہے ہیں یہ کمال عنایت اس نسخے کی عکسی تصویر بھیجی۔ اس تصویر کے مطابق تصحیح کے بعد یہ رسالہ شائع کیا جا رہا ہے۔ اس پرچے میں صرف اصلی رسالہ شائع ہو رہا ہے۔ سرورق، دیباچہ اور مصنف کے حالات الگ طبع ہو رہے ہیں.....»

ڈاکٹر عبد العیلم کے اس طویل اقتباس کے ذکر سے مقصود محض یہ واضح کرنا ہے کہ رسالہ جامعہ کے مضامین کس قدر معیاری، تحقیقی اور اعلیٰ درجے کے ہوتے تھے! مضمون نگار اپنے مضامین کے معیار پر کس قدر توجہ دیتے تھے!

جنوری ۱۹۳۴ء کے شمارے کے شروع ہی میں ڈاکٹر عبد العیلم کا مذکورہ مرتبہ رسالہ جو عربی زبان میں ۳۲ صفحات پر مشتمل ہے شائع ہوا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جامعہ کی زبان اچانک تبدیل ہو گئی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ آخر عربی کا یہ طویل رسالہ اردو زبان کے رسالے میں کیسے شامل ہوا۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہو کہ جس طرح آج اردو والے حلقے انگریزی سے عام طور پر واقف ہوتے ہیں اسی طرح اس زمانے کا علمی حلقہ یہ رہا ہو کہ عام تعلیم یافتہ اردو جاننے والا عربی سے کچھ واقفیت اور دل چسپی رکھتا ہوگا۔ بہر حال یہ نئی چیز ہمیں رسالہ جامعہ کے اس شمارے میں نظر آئی۔

ڈاکٹر عبد العیلم نے جنوری ۱۹۳۴ء کے شذرات میں مخصوص نوعیت کے

اس رسالے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے :

”یہ اسلامیات کا پہلا پرچہ ہے، اسلامیات کی اہمیت بیان کرنا تحصیل حاصل ہے۔ اس بات پر البتہ تعجب ہوتا ہے کہ اردو زبان میں جو ہندوستان کے آٹھ کروڑ مسلمانوں کی مشترکہ زبان ہے ایک رسالہ بھی ایسا نہیں جو صرف اسلامیات کے لیے مخصوص ہو۔ چند رسالے ایسے ہیں جن میں کسی اسلامی فرقے کے عقائد کی ترجمانی ہوتی ہے۔ دو ایک ایسے بھی ہیں جن کا مقصد اشاعت اسلام ہے لیکن ایک رسالہ بھی ایسا نہیں جس میں صرف اسلام اور اسلامی تمدن سے متعلق علمی مضامین شائع ہوتے ہوں، اسلامیات کی کتابوں پر غیر جانب داری سے تنقید ہوتی ہو اور ممالک اسلام کی موجودہ تحریکوں پر تبصرہ ہوتا ہو، اسی کمی کو محسوس کر کے رسالہ جامعہ کے کارکنوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ سال میں چار پرچے اس موضوع کے لیے مخصوص کر دیے جائیں۔

اس رسالے کی خصوصیت یہ ہوگی کہ اس میں کل مضامین علمی ہوں گے، نہ تو اس کے مدیر اپنے مخصوص دینی معتقدات کی تبلیغ کریں گے اور نہ کسی دوسرے فرقے یا فرد کے اعتقادات پر اعتراض کریں گے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی فرقوں سے متعلق کوئی مضمون اس رسالے میں شائع ہی نہ ہوگا۔ قدیم و جدید فرق اسلامی سے متعلق مضامین ضرور شائع ہوں گے لیکن وہی جن میں بیان واقعہ ہو اور فرقوں کے اعتقادات کو غیر جانب داری سے بیان کیا گیا ہو، نہ کسی کی توہین و تذلیل ہو اور نہ کسی کی تبلیغ و اشاعت، اسلام، اسلامی تمدن اور تاریخ اسلام سے متعلق جو مضامین شائع ہوں گے ان میں بھی اسی بات کا خیال رکھا جائے گا۔“ ۱۲

اس نئی اسکیم کو بروئے کار لانے میں عملی دشواریاں اور رکاوٹیں تھیں۔ ہر ماہ

کسی خاص موضوع پر میثاری مضامین حاصل کرنا یا خود انھیں مرتب کرنا نہایت مشکل کام تھا اس لیے یہ پروگرام صرف ایک سال تک بہت کامیاب رہا۔ چنانچہ جنوری ۱۹۲۵ء سے حسب معمول سابقہ شماروں کی طرح جامعہ شائع ہونے لگا۔

جنوری سے اپریل ۱۹۳۵ء تک ڈاکٹر سید عابد حسین جامعہ کے مدیر رہے۔ مئی ۱۹۳۵ء سے اگست ۱۹۳۶ء تک پروفیسر محمد عاقل اس رسالے کے قائم مقام ایڈیٹر رہے۔ اس کے بعد ستمبر ۱۹۳۶ء سے اکتوبر ۱۹۳۸ء تک دو سال کے لیے ڈاکٹر سید عابد حسین کے زیر اہانت رسالے شائع ہوئے۔ نومبر ۱۹۳۸ء سے ستمبر ۱۹۳۹ء تک پروفیسر محمد عاقل رسالے کے مدیر مقرر ہوئے۔

جنوری ۱۹۳۹ء سے ستمبر ۱۹۳۹ء تک جب تک پروفیسر محمد عاقل رسالے کے مدیر رہے رسالہ جامعہ کے سرورق پر

جامعہ

ادارۂ اجتماعیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ماہوار رسالہ

درج ہوتا تھا۔ اور اس کے مضامین بھی اسی موضوع کا احاطہ کرتے تھے۔ اس دوران اس میں کوئی افسانہ، ڈراما، خالص اردو ادب سے متعلق کوئی مضمون یا خالصتاً اسلام اور مسلمانوں سے متعلق کوئی مواد شائع نہیں ہوتا تھا۔ پروفیسر محمد عاقل کی بکدوشی کے بعد جب مولوی نور الحسن ہاشمی صاحب نے ادارت کے فرائض انجام دینے شروع کیے تو عرصے کے بعد رسالہ جامعہ کی پرانی روایات کے مطابق ادبیات و اسلامیات اور تاریخ وغیرہ پر مضامین شائع ہونے لگے۔

ادارۂ اجتماعیات کب قائم ہوا اس کی تفصیلات کا علم نہ ہو پایا۔ البتہ اس کے مشاوری پورٹو میں حسب ذیل افراد شامل تھے:

ڈاکٹر ذاکر حسین خاں، پروفیسر محمد نجیب، ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر سعید انصاری

مفتد اور مدبر : پردفسر محمد عاقل

اس ادارے کے اغراض و مقاصد حسب ذیل تھے :

- ۱۔ سیاسی، معاشی، تعلیمی اور تمدنی مسائل کا مطالعہ کرنا
- ۲۔ مطالعے کے نتائج کو کتابوں اور رسالوں کی شکل میں شائع کرنا
- ۳۔ ادارے کی طرف سے ایک ماہنامہ نکالنا

۴۔ جلسے منعقد کرنا جس میں ملک کے سربرآوردہ ماہرین، ادارے کی دعوت پر اجتماعی مباحث پر مقالوں کے ذریعے سے اپنے خیالات کا اظہار کریں گے اور حاضرین سوالوں یا تقریروں کے ذریعے سے تبادلہ خیالات کر سکیں گے۔^{۱۳}

اکتوبر ۱۹۳۹ء سے دسمبر ۱۹۴۳ء تک ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی رسالہ جامعہ کے مدیر رہے۔ جنوری ۱۹۴۴ء سے ستمبر ۱۹۴۴ء تک کوئی رسالہ شائع نہ ہو پایا۔ پھر اکتوبر ۱۹۴۴ء سے جنوری ۱۹۴۷ء تک پردفسر محمد عاقل کی ادارت میں رسالہ جامعہ شائع ہوتا رہا۔ فروری ۱۹۴۷ء تا جولائی ۱۹۴۷ء تک ڈاکٹر سید عابد حسین اس کے مدیر رہے۔

ہندوستان کی آزادی اور تقسیم ملک کے بعد رسالہ جامعہ ملک کے ابتر حالات کا عرصے تک شکار رہا۔ اگست ۱۹۴۷ء کا شمارہ پریس سے واپس نہ آسکا۔ دہلی کی فترت دارانہ فسادات کی آگ نے اسے بھی نہ بچتا۔ جولائی ۱۹۴۷ء تک جامعہ کی اشاعت مکتبہ جامعہ کے سپرد تھی۔ ملک کی تقسیم کے ایک طویل عرصے کے بعد مکتبہ جامعہ پھر قائم ہوا تو اب اس کی حیثیت ایک لیٹڈ کمپنی کی تھی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ایک اضافی ادارے کی نہیں، جس نے ماہنامہ جامعہ کی اشاعت کی ذمہ داری قبول نہ کی۔ اس طرح رسالہ جامعہ اگست ۱۹۴۷ء سے اکتوبر ۱۹۶۰ء تک (تیرہ سال تین مہینے) بند رہا۔ نومبر ۱۹۶۰ء سے پردفسر محمد عجیب کی کوششوں سے اس کی از سر نو اشاعت ممکن ہو پائی۔

رسالہ جامعہ کی از سر نو اشاعت اور پروفیسر محمد مجیب

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پروفیسر محمد مجیب بھی شروع ہی سے اپنی دوسری مصروفیات کے ساتھ رسالہ جامعہ کے لیے بھی وقت نکالتے تھے۔ انھوں نے افسانے اور ڈرامے لکھے۔ اس زمانے کے رسالوں میں ہم ان کے افسانوں اور ڈراموں کا ایک سلسلہ دیکھتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس عرصے میں انھوں نے مضامین نہیں لکھے۔ ان کی کتاب نگارشات ان کے ان چند منتخب مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے ۱۹۲۷ء تا ۱۹۴۷ء کے درمیان لکھے تھے۔ مجیب صاحب اپنے ایک ریڈیائی نشریے میں فرماتے ہیں جس کی اشاعت رسالہ جامعہ دسمبر ۱۹۶۷ء میں ہوئی تھی :

۱۰۔ اس وقت ایک بہت پرانی بات یاد آرہی ہے ۲۷ تا ۲۸ء کی جب مجھے جامعہ میں آئے ہوئے سال ڈیڑھ سال ہوا تھا، جامعہ کے کاموں میں سے ایک اہم کام رسالہ جامعہ کے لیے مضمون حاصل کرنا تھا۔ ایک بوز میرے مرحوم دوست حامد علی خاں صاحب میرے پاس آئے اور کہا کہ رسالہ کے گیارہ صفحے خالی ہیں اور مختلف قسم کے مضمون مل گئے ہیں، افسانہ کوئی نہیں ہے، ایک افسانہ لکھ دیجیے، مگر ساڑھے دس گیارہ صفحے سے کم کا نہ ہو ورنہ جگہ خالی رہ جائے گی، آپ بتائیے میں کیا کرتا۔ میری ادبی حیثیت ایسی نہیں تھی کہ غرے کروں، دوسری طرف یہ معلوم تھا کہ ایڈیٹر کا نام چاہے کچھ اور لکھا ہو، ذمے داری دراصل ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب پر ہے جو کبھی کبھی پورے رسالے کے مختلف ناموں سے خود ہی مضمون لکھ دیتے ہیں۔ میں نے بغیر عذر اور بحث کے افسانہ لکھنے کا وعدہ کر لیا، رسالے کے ایک صفحہ کے الفاظ لگے، 'ان کو گیارہ سے قرب دیا اور قہرہ وقت پر افسانہ پیش کر دیا' جو قریب گیارہ صفحے کا تھا۔

مجیب صاحب کی سب سے اہم تصنیف انڈین مسلمز ہے۔ جس میں انھوں نے ہندوستان

میں مسلمانوں کی آمد سے موجود عہد تک کے ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی کے تمام پہلوؤں پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ سیاسی نظام، رائج الاعتقادی اور شریعت، سیاست دان اور مدبرانِ حکومت، مذہبی افکار، تصوف اور صوفیاء، شعراء اور مصنفین، فن تعمیر اور فنونِ لطیفہ اور معاشرتی زندگی کے مختلف گوشوں پر عہد بہ عہد مجیب صاحب کا یہ کام انفرادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کام کے لیے انھوں نے بڑے پیمانے پر تحقیقی مواد اکٹھا کیے۔ اس کے بعد ان کی تاریخی اور عمرانیاتی تعبیر اس کتاب کی شکل میں پیش کی۔ اس کتاب کی تیاری کے دوران غالباً ان کی طبیعت میں ایک فطری ہیجان برپا ہوتا ہوگا اور ان کی طبیعت اس بات کے لیے بے چین رہتی ہوگی کہ ان کا یہ علمی اور فکری سرمایہ اُردو بولنے والوں کے پنج عام ہو، ان کے اندر یہ خلش اور بے چینی اس وجہ سے اور زیادہ ہوگی کہ ۱۹۴۷ء کے بعد سے رسالہ جامعہ کی اشاعت بند ہوگئی تھی جس کے ذریعے اُردو حلقوں میں جامعہ کے تعلیمی، تہذیبی اور سماجی و سیاسی افکار کی اشاعت ہوتی تھی۔ جذبات کا یہ دُور تھا جس نے انھیں رسالہ جامعہ کی از سر نو اشاعت پر اُبھارا۔ مجیب صاحب رسالہ کو دوبارہ نکالنے کے لیے بہت بے چین رہا کرتے تھے۔ ان کے بعض خطوط میں جو انھوں نے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کو جب کہ وہ اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے کمبل یونیورسٹی (کناڈا) تشریف لے گئے تھے، تقاضا تھا کہ جلد آئیے، ہمیں رسالہ جامعہ نکالنا ہے اور لکھنے والوں کی ضرورت ہوگی۔^{۱۵}

رسالہ جامعہ جب نومبر ۱۹۶۰ء سے دوبارہ حسب معمول نکلنا شروع ہوا تو تقریباً بارہ برس تک رسالہ جامعہ مجیب صاحب کی تحریروں کی زینت بنتا رہا۔ اتنے بڑے پیمانے پر شاید کسی اور کے مضامین اس میں شائع نہ ہوئے۔ اس سے قبل ان کے افسانے اور ڈرامے زیادہ شائع ہوتے تھے لیکن ۱۹۶۰ء سے ان کے مضامین اسلام اور مسلمانوں کے مسائل سے متعلق یا ایسے موضوعات پر جن میں اسلامی۔ انسانی اقدار پر گفتگو کا موقع ہوتا تھا، پابندی سے نکلتے رہے۔

پروفیسر محمد مجیب نومبر ۱۹۶۰ء کے رسالہ جامعہ کے شذرات میں لکھتے ہیں کہ رسالہ جامعہ کی حیثیت علمی و ادبی رہے گی، لیکن مضامین کے انتخاب میں اس کا خیال رکھا جائے گا کہ وہ صرف مخصوص علمی دلچسپیاں رکھنے والوں کے لیے نہ ہوں بلکہ ایسے ہوں جو زندگی کے اہم مسائل کی طرف توجہ دلائیں۔ رسالہ جامعہ کا کبھی یہ مقصد نہیں تھا کہ خاص عقائد کی تبلیغ کرے۔ اس نے ایسی جانب داری سے پرہیز کیا جس کی وجہ سے وہ کسی کا موافق یا مخالف قرار دیا جاسکے۔ اور ایسی غیر جانبداری سے بھی کہ اس کے مضمون نگار کوئی ایسی رائے ظاہر نہ کر سکیں جس سے اختلاف کرنے والے بہت ہوں۔ اس نئے دور میں ہمارا مسلک یہی رہے گا۔^{۱۶}

نومبر ۱۹۶۰ء سے مارچ ۱۹۶۴ء تک جناب عبداللطیف اعظمی صاحب نے رسالہ جامعہ کی ترتیب و اشاعت کی ذمے داریاں انجام دیں اور جولائی ۱۹۶۴ء سے عرصے تک مدیر معاون کی حیثیت سے رسالے کی خدمات انجام دیتے رہے۔ جناب عبداللطیف اعظمی صاحب لکھتے ہیں:

"مدیر معاون کی حیثیت سے میرے نام کا اضافہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ نومبر ۱۹۶۰ء میں ایک طویل وقفے کے بعد میری کوششوں اور ایک غیر مسلم ہمدرد کے عیلے سے رسالہ جامعہ دوبارہ جاری کیا گیا تو مارچ ۱۹۶۴ء تک رسالہ کی تمام ذمے داریاں یکہ دتہا مجھ پر تھیں۔ جب رسالہ کے اخراجات جامعہ کے میزانیہ میں شامل ہو گئے اور جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب اس کے باقاعدہ مدیر مقرر ہوئے تو میں اپنی انتظامی ذمے داریوں کے پیش نظر اس سے بے تعلق ہو جانا چاہتا تھا مگر فاروقی صاحب کے اصرار اور اس وقت کے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کے ارشاد کی بنا پر میں ایسا نہ کر سکا، مگر پس پردہ ہی رہنا پسند کیا، لیکن اب مجلس منتظمہ کے دوبارہ فیصلے جناب شیخ الجامعہ صاحب کے ارشاد اور فاروقی صاحب کی خواہش کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہوئے

مدیر مہادن کی حیثیت سے اپنا نام دینا پڑا، اگرچہ میں کیا، میری خدمات
کیا، لیکن رسالہ کو بہتر بنانے کے لیے میں کچھ بھی کر سکا تو اپنی
خوش قسمتی سمجھوں گا۔ ۱۵

نومبر ۱۹۶۰ء ہی سے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کی
سرپرستی میں جامعہ کی مجلس ادارت میں شامل تھے، دسمبر ۱۹۶۰ء میں ان کا اس رسالہ
میں پہلا مضمون ”ترکی اٹھارہویں انیسویں صدی میں۔ نظریاتی کشمکش“ کے عنوان سے شائع
ہوا۔ مئی ۱۹۶۲ء میں وہ رسالے کے باقاعدہ مدیر مقرر ہوئے اور نومبر ۱۹۸۸ء تک تقریباً
۲۴ سال ۸ مہینے رسالے کی بحیثیت مدیر خدمت انجام دی۔ اس عرصے میں ان کے
قلم سے خاصی بڑی تعداد میں علمی و فکری شذرات، مقالات اور تبصرے شائع ہوئے
بعد میں ان میں سے مضامین کے چند مجموعے۔ اشخاص و افکار، جدید ترکی ادب کے
ارکان ثلاثہ، مسلمانوں کا تعلیمی نظام، مولانا ابوالکلام آزاد۔ فکر و نظر کی چند جہتیں،
کتابی شکل میں منظر عام پر آئیں جنہیں علمی حلقوں میں بے حد پسند کیا گیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے مجیب صاحب کے علمی و
ادبی خیالات سے خاصا اثر قبول کیا تھا۔ انھوں نے رسالہ جامعہ کو اس علمی مہیار کے
مطابق جاری رکھنے کی کوشش کی جس کے مجیب صاحب خواہاں تھے۔

ضیاء صاحب کے زیر ادارت شماروں میں شامل تحریروں سے اندازہ ہوتا
ہے کہ انھوں نے اس بات کی کوشش کی کہ رسالے میں مذہب، تصوف، تاریخ،
سماجی علوم اور ادب سے متعلق مضامین شائع کرنے کی قدیم روایات جاری رہیں،
انھوں نے ملکی مسائل پر جو شذرات لکھے اُن کا زور اس بات پر تھا کہ جامعہ کے
قومی، ملی اور سیاسی مسلک کا تصور قائم رہے، کسی خاص مکتب فکر (مذہب) سیاسی،
ادبی کی پاسداری نہ ہو اور ایسا بھی نہ ہو کہ جامعہ کی تہذیبی و علمی روایت سے
گریز کیا جائے۔

نومبر ۱۹۸۸ء کا شمارہ ترتیب دینے کے بعد ضیاء صاحب اس ذمے داری

سے بکدوش ہو گئے۔ اس کے بعد رسالے کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اس دور کی روداد آئندہ کبھی مرتب کی جائے گی۔ ■ ■

حوالے

- ۱۔ ذوالرحمن، تقریباً "رسالہ جامعہ، علی گڑھ، جنوری ۱۹۲۳ء، صفحات ۱-۲
- ۲۔ ایضاً، صفحہ ۲
- ۳۔ مولانا اسلم حیراچوری، رسالہ جامعہ، دہلی، مارچ ۱۹۲۶ء، صفحہ ۲۰۷
- ۴۔ ضیاء الحسن فاروقی، شہید جستجو، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۶۴
- ۵۔ ایضاً، صفحہ ۲۴۷
- ۶۔ شمس الرحمن عسّی، ہندوستانی مسلمانوں کی قومی تعلیمی تحریک، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۵۲
- ۷۔ مولانا اسلم حیراچوری، رسالہ جامعہ، فروری ۱۹۲۶ء، صفحات ۱۲۸-۱۲۷
- ۸۔ ضیاء الحسن فاروقی، "مرحوم عابد صاحب" اسلام اور عصر جدید (سماہی) دہلی اکتوبر ۱۹۷۸ء و جنوری ۱۹۷۹ء صفحات ۵-۶
- ۹۔ صفراہدی (مرتبہ)، حیات عابد (خودنوشت ڈاکٹر عابد حسین)، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۰۱
- ۱۰۔ ڈاکٹر عبد العظیم، "شذرات"، رسالہ جامعہ، جنوری ۱۹۳۴ء، صفحہ ۹۲
- ۱۱۔ ڈاکٹر عبد العظیم (تدوین و تحشید)، اعجاز القرآن، معتمد علی بن عیسیٰ رآنی، رسالہ جامعہ جنوری ۱۹۳۴ء، صفحات ۱-۳۲
- ۱۲۔ ڈاکٹر عبد العظیم، "شذرات"، رسالہ جامعہ حوالہ سابق، صفحات ۹۰-۸۹
- ۱۳۔ رسالہ جامعہ، جولائی ۱۹۳۹ء، فہرست کے بعد کا صفحہ
- ۱۴۔ محمد مجیب، "ریڈیو تقریر"، رسالہ جامعہ، دسمبر ۱۹۶۷ء، صفحہ ۲۸۷
- ۱۵۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی سے ذاتی گفتگو کے حوالے سے
- ۱۶۔ محمد مجیب، "شذرات"، رسالہ جامعہ، نومبر ۱۹۶۰ء، صفحہ ۵۳
- ۱۷۔ عبد اللطیف عظمیٰ، "شذرات"، رسالہ جامعہ، جولائی ۱۹۷۴ء، صفحہ ۳

حصہ دوم

جائزے

مایا بازار

قرۃ العین حیدر

۲۵ جون ۱۸۵۲ء کے نیویارک ڈیلی ٹریبون میں ایک مضمون بعنوان British Rule in India شائع ہوا اس میں لکھا تھا:

Indian society has no history at all, at least no known history. What we call its history, is but the history of the successive intruders who founded their empires on the passive basis of that unresisting and unchanging society. The question, therefore, is not whether the English had a right to conquer India, but whether we are to prefer India conquered by the Turk, by the Persian, by the Russian, to India conquered by the Briton...

England has to fulfil a double mission in India, one destructive, the other regenerating----the annihilation of old Asiatic

society, and the laying of the material foundation of Western society.

مضمون نگار کوئی خزانہ انگریز امپیریسٹ نہیں چپا کارل مارکس تھے۔ انھوں نے مزید تحریر کیا :

English interference having placed the spinner in Lancashire and the weaver in Bengal, or sweeping away both Hindu spinner and weaver, dissolved these small semi-barbarism, semi-civilised communities, by blowing up their economical basis, and thus produced the greatest, and, to speak the truth the only social revolution ever heard of in Asia.

۱۸۵۷ء میں بالخصوص کھنؤ میں انگریزوں کے بے پناہ مظالم کی مارکس اور اینگلز دونوں نے مذمت کی۔ مگر بہر حال اپنے نقطہ نظر سے مارکس برطانیہ کی اقتصادی بہبودی اور ترقی کا خواہاں تھا اور اس سلسلے میں ہندوستان کی حیثیت اس کے نزدیک ضمنی تھی۔

کلاسیکل مارکسزم کے بہت سے نظریات اور پیش گوئیاں غلط ثابت ہوئیں تو ہمارے ایک پرانے کیونسٹ دوست نے کہا وہ creative Marxism پر یقین رکھتے ہیں (گویا اجتہادی اسلام) اور ایک دانش ور سرخ متاؤن نے بتلایا کہ وہ اب مارکسیت اور تصوف کے امتزاج کی قائل ہیں وغیرہ وغیرہ۔

میری بھانجی دنسکا حیدر سیڈ نے اپنی کتاب

Exporting Communism to India: Why Moscow Failed
ہے جو اسی سال نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹاریکل اینڈ کچولر ریسرچ اسلام آباد نے شائع کی ہے۔ یہ دنسکا کا متعارف ہے جس پر کئی سال ہوئے ان کو لندن اسکول

اُن اکنوکس سے ایم فل کی ڈگری ملی تھی۔ اس سے پہلے ایل۔ ایس۔ ای سے انھوں نے اکنوکس میں بی۔ ایس۔ سی کیا۔ اب وہ کولمبیا یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کر رہی ہیں۔

ڈسکا نے زیر نظر کتاب میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک کے حالات یعنی ایم۔ ایس۔ رائے پیرٹڈ کا بالتفصیل جائزہ لیا ہے۔ کتاب کا گرد و پوش پاکستان کے ایک بنیادی ڈیل کا عکاس ہے۔ مقالے میں ۱۹۳۰ء تک کے ہندوستان کے معاملات پر بحث کی گئی ہے۔ لیکن گورنر جو نقشہ بنا ہے اُس میں گہرے سبز رنگ سے پاکستان اور بنگلہ دیش بھی شامل ہیں۔

توبہ توبہ۔ ۳۰۔ ۱۹۲۰ء کے غیر منقسم ہندوستان کا نقشہ بھلا کس طرح پیش کیا جاتا؟ اس سے ۱۹۹۴ء کے پاکستان کی سالمیت پر حزن نہ آتا؟ شکر ہے کہ ڈسکا نے انڈیا کو انڈیا ہی لکھا ہے۔ بھارت یا پاک انڈیا سب کو نئی نینٹ نہیں بتایا۔ ورنہ ڈاکٹر جمیل جالبی کی تاریخ اُردو ادب میں ہندوستان خسو کے دور سے ”پاک دہند“ چلا آ رہا ہے۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جسے سید سبط حسن جیسے مارکسٹ بھی حل نہ کر سکے۔ شاید یہ مسئلہ برصغیر تک ہی محدود نہیں۔ ساری تاریخ عالم میں سرحدوں کے جذباتی اور سیاسی تعین قوتوں کی تشکیل اور اُن کی نظریاتی اساس بہت جان لیوا رہی ہے (آج اس گھڑی بہت ہی خوف ناک ہو چکی ہے)۔ اس معاملے نے اُٹلس کے نقشے متواتر بدلے ہیں۔ ہمارا خیال تھا انٹرنیشنل کمیونزم نے سرحدوں، مذہبی عصبیتوں، نسلی اور لسانی نفرتوں کے جھگڑے مٹا دیے۔ معلوم ہوا ہم دھوکے میں تھے۔

انقلاب روس جسے علامہ اقبال نے بھی خوش آمدید کہا تھا، آفتابِ تازہ پیدا بلبل گیتی سے ہوا۔ وہ آفتاب گہنایا کون گیا۔

لیکن کمیونزم کے اس اچانک غیر متوقع خاتمے پر ہندوستان میں بغلیں بجانے والوں کو یہ بھی دھیان میں رکھنا چاہیے کہ ہماری کمیونسٹ پارٹیاں ہی مذہبی جنون اور فسادات کے خلاف مخلصانہ آواز اُٹھاتی ہیں۔ میں نے شاید ۱۹۶۹ء

میں ہندی مسلمانوں کے متعلق ایک مفصل مضمون السٹریٹڈ ویکی آف انڈیا میں لکھا تھا جسے پڑھنے کے بعد انڈیا کے ایک رفیق کار اور مشہور صحافی پریم شنکر جھا نے اُس کے چند حصوں پر بہت اقراض کیا (زادہ تنگ نظر نے مجھے کافر بنانا اور کافر یہ سمجھنا ہے مسلمان ہوں میں) اُس وقت انھوں نے کہا کہ مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ وہ کیونسٹ ہو جائیں۔ میں نے جواب دیا کہ پارٹی نے اُن کو اس قدر برگشتہ کر رکھا ہے کہ وہ بڑی تعداد میں کبھی اُس کی طرف نہیں آئیں گے خواہ بر بنائے مصلحت وہ اُن کے لیے کتنی ہی مفید کیوں نہ ہو اور چاہے حسرت موہانی اور اسحاق سنبھلی جیسے مولاناؤں کی مثال اُن کے سامنے موجود کیوں نہ ہو۔ آپ حضرت ابوذر غفاریؓ کا تذکرہ بھی کر لیجیے، کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

دشکا نے اپنی تصنیف میں پارٹی کی انہی غلطیوں کا تذکرہ کیا ہے جن کی بدولت ہندوستان میں کمیونزم ہندو یا مسلمان کسی کے لیے پنپ نہ سکی۔ دشکا نے کارل مارکس کے مذکورہ بالا نظریے کا حوالہ دیا ہے کہ نوآبادیاتی نظام ایشیا کے لیے فائدہ مند ہے جس کی بدولت پس ماندہ غیر متقدم مشرق سرمایہ داری کی طرف بڑھے گا کیوں کہ ایشیائی mode of production مغربی طریق پیداوار کی طرح اثر آفریں اور ڈائنمک نہیں۔ یورپ کی بورژوازی ایک سوشل انقلاب اور سرمایہ داری کی محرک بنی۔ اس طرح بقول مارکس ہندوستان کے لیے انگلستان کی امپریزم ایک Unconscious tools of history ہے۔ دشکا نے اپنے مقالے میں اُن وجوہ پر روشنی ڈالی ہے جن کی بدولت ہندوستان میں کمیونزم پنپ نہ سکی۔ دشکا کے نزدیک ایم۔ این۔ رائے کی قیادت اور Comintern کی مکمل تابعداری ہندوستان میں کمیونزم کی ناکامی کی بنیادی وجہ تھی۔

کارل مارکس نے کہا تھا کہ یورپ اور برطانیہ میں سرمایہ داری کی ترقی کے لیے ہندوستان کی خام پیداوار کی جلد از جلد فراہمی اشد ضروری ہے۔ مارکس کے نزدیک برطانیہ کی سرمایہ داری زیادہ اہم اور ہندوستان کی حیثیت ثانوی تھی۔ گویا

برطانوی نظام لایا۔ ایک برتر نظام تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد گاندھی جی نے اس نظریے کو چیلنج کیا۔

دشکا لکھتی ہیں کہ روس پر جاپان کی فتح اور نوجوان ترک پارٹی کے عروج کے بعد لینن نے عالمی انقلاب کے تناظر میں مشرق کی اہمیت کو پہچان لیا۔ لینن کا خیال تھا کہ ایشیا میں بھی ایک بورژوا جمہوری انقلاب بہت ضرورت ہے۔ یہ تحریکیں جو سامنے آئیں کسانوں اور چھوٹے سرمایہ داروں پر مشتمل تھیں لیکن اصلاح پسند تحریکوں نے امپریل طاقتوں کے ساتھ سمجھوتہ کر لیا۔ کمیونسٹ انٹرنیشنل کی دوسری کانگریس منعقدہ ۱۹۲۰ء میں اس موضوع پر گرم بحث ہوئی اور ایم۔ این۔ رائے نے نئی نظریہ سازی میں اہم رول ادا کیا۔ متعدد ہندوستانی انقلابی براہ کابل ماکو پہنچ کر لینن سے ملے۔ ملاحظہ کیجیے راقم الحروف کا سلسلہ وار مضمون۔^۲

"The Terrorist", The Illustrated Weekly of

India . June 27, July 4, July 11, 1971

دشکا لکھتی ہیں۔ رائے کا نظریہ مارکس سے مختلف تھا۔ برٹش امپیریلزم نے ہندوستان کو اقتصادی طور پر تباہ کر دیا تھا۔ سرمایہ داری کے خاتمے کے لیے مغرب میں پروتاری انقلاب اور مشرق میں قوم پرست تحریکوں کی کامیابی اشد ضروری تھی۔ رائے کا خیال تھا کہ ان تحریکوں کی قیادت پارٹی کو اپنے ہاتھ میں رکھنی ضروری ہے۔ بقول رائے گاندھی جی بورژوازی کے ایجنٹ تھے۔ ۱۹۹۲ء میں لاہور، دہلی، کلکتہ اور بمبئی میں کمیونسٹ جماعتیں قائم ہوئیں۔ رائے نے کہا طبعاتی جدوجہد بڑھ رہی ہے اور قوم پرست تحریکیں اس سے خائف ہیں۔ رائے نے فیصلہ کیا کہ کانگریس کے بائیں بازو کا ساتھ دیا جائے۔ مگر کانگریس نے ان کی تجویز کو بولشویک کہہ کر مسترد کر دیا۔ اس پلان میں مکمل آزادی کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ فیوڈل کلاس برطانیہ کی حامی تھی۔ پہلی جنگ عظیم سے قبل کسی مصالحت کے لیے تیار نہ تھا لیکن ۱۹۲۰ء میں حالات مختلف ہو چکے تھے، عام بے چینی بڑھ گئی تھی۔ لہذا برطانیہ کو تیزاً پرکلاس

سے مراعات کے ذریعے اتحاد کرنا پڑ رہا تھا۔

رائے نے ایک اہم بات کہی کہ قوم پرست مذہب کا نعرہ لگا کر عوام کی حمایت حاصل کر رہے ہیں [آج ستر سال بعد ہم بی جے پی کی کچل نیشنلزم اور اسلامی تجدیدیت کا سامنا کر رہے ہیں اور اس سے پہلے اسی پسکر میں ملک تقسیم ہو گیا لیکن رائے اور اُن کے ساتھیوں نے یہ نہیں سوچا کہ عوام کی اس مذہب پرستی کو کس طرح ہینڈل کیا جائے] رائے نے یہ بھی دیکھا کہ مڈل کلاس انٹلجنشیا بائیں بازو کی طرف جھک رہی ہے۔ Comintern کو ہندوستانی عوام سے راست رابطہ قائم کرنا چاہیے۔ رائے کے سامنے مصر کی مثال موجود تھی جہاں زاعول پاشا نے اقتدار حاصل کرتے ہی کیونسٹوں کو جیل میں ڈال دیا تھا [آزادی کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں بھی یہی ہوا] دراصل رائے خود قومی تحریک کی قیادت کرنا چاہتے تھے۔ ۱۹۲۳ء میں مزدور کسان پارٹی بنی۔ وہ اینٹی بولشویک نکلی۔ اب رائے اور اُن کے ساتھیوں کے مابین اختلافات پیدا ہوئے۔ ۱۹۲۴ء میں کان پور سازش کیس چلا اور حکومت ہند نے تمام کیونسٹوں کو گرفتار کر لیا۔ اسی سال جون کے مہینے میں Comintern کی پانچویں کانگریس منعقد ہوئی۔ اس کے اجلاس میں رائے نے پُر زور مطالبہ کیا کہ ہندوستانی عوام سے رابطہ قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ رائے کو deviationist کہا گیا۔ [جون ۱۹۵۳ء میں کرن قتی احمد سید اور بی بی سی اردو سروس کے لیے ملک الیژبہ کے جشن تاج پوشی کی تیاریاں cover کرتے ہوئے بنگلہم پولیس کے سامنے گھوم رہے تھے۔ پاکستانی فوج کا دستہ مارچ کرتا مگر راجو اس جشن میں شرکت کے لیے آیا تھا ایک پاکستانی دوست نے کہا دیکھیں جی نہرو نے اپنی فوج نہیں بھیجی۔ انگریز انڈیا کو گالیاں نکال رہے ہیں۔ یہ کہہ کر وہ آگے چلے گئے۔ اس وقت لاہور ہم لوگ پارٹی کی ناکامیوں کا تذکرہ کرنے لگے تو قتی میاں مرحوم نے پراسرار انداز اور رازدارانہ لہجے میں فرمایا "میرا خیال ہے ایم این رائے in tokyo تھے"]

دشکا اپنی کتاب میں رقمطراز ہے کہ جب ہاسکو سے ایم این رائے پرس
پہنچے اور اُن کو کان پور سازش کیس کی ناکامی کی اطلاع ملی اور انھوں نے کہا

We must have better communists than this lot

یہاں امام انقلاب مولانا جمید اللہ سندھی کے سیاسی پروگرام اور اُن
خطوط کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا۔ جو انھوں نے اسی سال ۱۹۶۲ء میں لکھے اُن کے مخاطب
ڈاکٹر اقبال شیدائی شیا لکھوٹی تھے۔

مکتوب سینر درہم

برادر محرم

سلام منون

عرصہ ہوا آپ کے خط کا جواب نہیں لکھ سکا۔ بالآخر ہم بھی مجبور ہو کر ہندی
تیکے میں آگئے۔ اس عرصے میں پہلے لالہ لاجپت رائے آئے۔ ان سے دو تین
ملاقاتیں ہوئیں۔

اُن کے بعد سید سجاد حیدر یلدرم رجسٹرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ تشریف لائے
اور آخر ستمبر تک یہیں رہیں گے۔ ان سے پرانے علی گڑھ کے احباب کے حالات سن
کر مسرت ہوئی۔ سید صاحب سے مختلف معاملات پر گفتگو جاری رہتی ہے۔ آج
کل حسرت موہانی آزاد ہو گئے اور سروراجیہ پارٹی کا عقیدہ مکمل آزادی کی صورت میں
تبدیل کر لیا۔ تنظیم کا کام ابھی طرح جاری ہے۔

دو چار روز سے ظفر حسن پہنچ گئے ہیں۔ اب بشرط عافیت لکھنے پڑھنے
کا کام جاری رکھ سکیں گے۔ کاشش کشا میں ہند سے آجائیں۔ دتو کو اب تک
راہداری نہیں ملی۔

آپ اگر ہندوستانی اخبار ہی منگادیں تو وقت اچھا گزرے گا۔ ہمدرد
کامریڈ (اور) الہلال دہلی سے نکلنے والے ہیں۔

۱۶۱
ڈاکٹر حفیظ کے خط سے آپ کی مالی مشکلات کا علم ہوا۔ مگر مضمون واحد
ہے: ظفر حسن (اور) عزیزم سلام کہتے ہیں۔ والسلام
عبید اللہ

۱۹۲۷ء
سبیل الرشاد استانبول

مکتوب بستم

بخدمت شریف

برادر گرامی قدر سلمہ

سلام مسنون۔ خدا کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ پروگرام آپ کو سلامت
مل گیا۔ آپ کا اُسے قابل غور سمجھنا اس کی پوری داد ہے۔ جزاکم اللہ۔
کامریڈ اور توارشس کی بے رحمانہ تنقید سے جو تکدر پیدا ہوا تھا، رفع ہو گیا
مجھے یقین ہے کہ کچلو، ظفر علی (اور) حسرت اسے اچھی نگاہ سے دیکھیں گے۔
محمد علی (اور) شوکت علی ان تینوں کی تائید کے بعد مان جائیں گے جعیتہ العلما،
اُسے پورے طور پر قبول کر لے گی۔ گزشتہ سال مختلف طور پر پروگرام کے اساسی
نکتے لکھ چکا ہوں۔ وہ نہایت خوبی سے مانے گئے۔ خلافت کانفرنس میں تنظیم کا
پروگرام اسی کا عکس ہے۔ اگر آپ میرا خط اور ظفر علی خاں کا امرت سر خلافت
کانفرنس کا خطبہ ملا کر پڑھیں تو آپ حیران ہوں گے۔

تقسیم ہند سے ہندو ناراض ہوں گے۔ آپ کی رائے یقیناً صحیح ہے
مگر افراتق کی پہل انھوں نے کی۔ سوامی شردھانند، مالوی (اور) راجہ مہندر
پرتاپ علیحدہ ہو گئے۔ اُس کی تفصیل پھر سناؤں گا انھیں بھی سمجھا چکا ہوں۔ ہندو
مہا سبھا (اور) گھٹن اسی کا نتیجہ ہے۔ ہم کو پھر کوئی چارہ کار نہیں رہا۔

سید تاج وحید، رجسٹرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ایک مہینہ استانبول میں رہے ہیں۔ تمام تفصیلات ان سے بھی کہہ چکا ہوں۔ وہ پوری طرح پر مؤید تھے۔ آپ دیکھیں گے۔ علی گڑھ پارٹی اور مسلم لیگ سب مان جائیں گے اور کوآپریٹر (اور) نان کوآپریٹر سب مل جائیں گے۔ سب سے پہلے مسئلہ تقسیم کا نظریہ میں نے کابل میں ۱۹۱۶ء میں لکھا تھا۔ مولوی احمد علی کو اس کی پوری تعلیم دے کر واپس بھیجا تھا۔ ڈاکٹر اقبال (اور فضل حسین) پہلے یہ نظریہ قبول کر چکے ہیں۔ کارٹریڈ رائے تقسیم پر ناراض ہے لیکن ہمارے پروگرام میں انقلابی روح اس کے نیشنل پروگرام سے بہت زیادہ ہے۔ اس لیے مجبوراً قطعی مخالفت نہیں کرتا۔ اس کی تنقید کا جواب اور توارش کا جواب لکھ دیا تھا۔ فراغت میں اس کی نقل آپ پڑھ سکیں گے۔

پروگرام ہندوستان میں کئی راستوں سے بھیج دیا ہے۔ افغانستان بھی۔ روس کو دیا ہے۔ ترکی اور مصری اہل الرائے بھی دیکھ چکے ہیں۔ ایرانیوں کو بھی دیا ہے۔ جاپان بھی دیکھ لے گا۔

یہاں کے روسی تائید کرتے ہیں۔ علی ہذا القیاس۔ مصری و ترک احباب (اور) ماسکو سے بھی امید ہے تائید ہوگی۔ مگر ذرا محنت اور مقابلے کے بعد۔ جاپان بہت سرت سے قبول کر لے گا۔ افغان گورنمنٹ الٹی میٹم سمجھے گی۔ ہندوستان دیکھیں کس نتیجے پر پہنچتا ہے۔

آپ کو خوشی ہوگی لالہ لاجپت رائے خود پنجاب کو تقسیم کرنا چاہتا ہے۔ مولانا محمد علی نے کہا ہے کہ سہارن پور تک یا مسلم آبادی ہے یا مسلم اکثریت۔ آپ کے خط میں یوپی میں مسلم آبادی کی نسبت تخمینہ صحیح نہیں۔ وہاں تیرہ فیصد مسلم ہیں، سروراجیہ ہند کا مرکز لاہور مسلمانوں کا ہے اور آگرہ ہندوؤں کا۔ یوپی، راجپوتانہ (اور) گجرات میں ہندو آبادی زیادہ ہے۔ اسی امتزاج سے ہندوستانیت محفوظ رہتی ہے۔

خدا کا نام یاد کرنے کے لیے جس قدر عبادت گاہیں ہوں اگر جہالت سے وہ لوگ مشرکانہ رسوم و ریت پرستی کے مرکب ہو رہے ہوں، میں اُن پر حملہ اپنی تحقیق میں اسلام کی تعلیم کے مخالفت سمجھتا ہوں۔ میں سلطان محمود غزنوی انار اللہ برہانہ کے بعض اعمال اُن کی اجتہادی خطا مانتا ہوں۔ اس لیے رضا کار کے لیے جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی سمجھ میں اسلام کی تعلیم کے اندر ہندوستان میں مسلمانوں کو انیت کے بلند پایہ پر ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے۔

عبید اللہ

۲۸ جنوری ۱۱۹۵ء

ایک عام انگریز لبرل اور انصاف پسند انسان تھا۔ گو سُوئز عبور کرتے ہی وہ غیر شعوری طور پر اپیسرلیٹ بن جاتا تھا۔ یلدرم نے مسلم یونیورسٹی کے انگلش پروفیسر ڈکسن کے بارے میں جو انگلستان جاتے ہوئے جہاز پر اُن کا ہمسفر تھا، والدہ کو لکھا تھا۔ ”وہی ڈکسن جو علی گڑھ میں روزانہ شام کو ہمارے ہاں آتا ہے اب مجھ سے ذرا الگ تھلگ رہنے لگا ہے۔ میں بھی اس سے کم ملتا ہوں!“

اب صورتِ حال یہ تھی برطانیہ خود ہندوستانی انقلابیوں کی تربیت بھی کر رہا تھا۔ برٹش کمیونسٹ پارٹی جس میں انگلستان میں رہنے والے ہندوستانی اشتمالی اور یورپین بیوروکریٹ کے یورپ میں مقیم اہل ہند شامل تھے۔ ان کی رہنمائی رائے کر رہے تھے۔ برطانیہ کا انڈین بیوریو ملا جمل اور ایسٹ اینڈ میں بسنے والے ہندی مزدوروں کی تنظیم کرتا تھا۔ لیکن خود ہندوستان میں کمیونزم محض اہل دانش ہمک محدود رہی۔

راقم السطور کے پاس دہلی کے ہفتہ وار قوم کے چند نمائے موجود ہیں جن کو والدہ مرحومہ نے اس وجہ سے محفوظ کر لیا ہوگا کہ اس میں ان کا ناول



استادہ دایوں سے تیسرے لالہ اجیت رائے . سامنے بیٹھے ہوئے (سفید روٹ میں) ملہدم - بدم - سر جون ۱۹۴۴ء

وفادار سلسلہ وار شائع ہو رہا تھا۔ ۱۱ دسمبر ۱۹۲۵ء کے شمارے میں اطلاع چھپی ہے کہ مولانا حسرت موہانی اور آزاد سبھانی کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا میں شامل ہو گئے۔

دشکا لکھتی ہیں کہ ہندوستان میں دہشت پسندوں نے زور پکڑا۔ انگلستان سے دو کمیونسٹ اسپرٹ اور بریڈلے پارٹی کی قیادت کے لیے انڈیا بھیجے گئے۔ رائے کو یہ بھی ناگوار گزرا۔ سی۔ پی۔ جی۔ بی نے اوسفورڈ مجلس وغیرہ کے ذریعے ہندوستانی طلباء کو متاثر کرنا شروع کیا۔

اسپرٹ اور بریڈلے گاندھی جی کی اہنسا کے شدید مخالف تھے۔ رائے نے لکھا کہ اہل ہند بورژوا تحریکوں سے مایوس ہو کر دہشت پسندی اختیار کر رہے ہیں۔

Comintern نے اپنی رپورٹ میں تحریر کیا کہ سی پی آئی ورکنگ کلاس میں ناکام رہی اور مزدور کسان تحریک طاقتور ہو چکی ہے۔ حکومت ہند نے ۱۹۲۹ء میں میرٹھ سازش کیس کے ذریعے عوامی تحریک پر وار کیا۔

ہندوستان میں تشدد پھیل رہا تھا لیکن صوبہ سرحد میں بادشاہ خاں کے زیر اثر جنگجو پٹھان اہنسا وادی بن گئے جو ایک معجزہ سمجھا۔ ۸۲ء میں راقم الحروف نے اس تھکے ہارے اور بے حد بوڑھے رنجیدہ شیر سے ملاقات کی۔ وہ راج بھون پٹنہ میں ڈاکٹر اخلاق الرحمن قدوائی گورنر بہار کے یہاں تھے۔ بغرض علاج پٹنہ تشریف لائے تھے۔ پھر اُن کے بھتیجے محمد یونس خاں جن کا نہرو اندرا گاندھی عہد میں طوطی بولتا تھا۔ ایک دو سال قبل راشٹری بھون کی ایک تقریب میں اس حال میں نظر آئے کہ اپنے اکلوتے بیٹے کی جواں مرگی سے پروردہ اور سیاسی حالات سے مایوس وہ ہال کے ایک کونے میں کرسی پر چپ چاپ بیٹھے تھے۔ ان نینوں کے یہی پرکھ

دشکا کی کتاب پر واپس چلیے۔ وہ لکھتی ہے کہ گاندھی جی سے عوام نے خود کو مماثل کیا کیوں کہ وہ انہی کی طرح کے تھے۔ اٹھیک! لیکن مسلم عوام نے جو ایک مدت تک کھدر پوش سر فر ویش ستو باندھ کر پیدل چلنے والے مولویوں کے ساتھ identify کیا تھا وہ ۱۹۳۷ء کے بعد برادری صاحبوں اور نواب اولیاء کے پیچھے کیوں ہو لیے؟ حالانکہ قائد اعظم نے شیردانی اور شلوار اور مس جناح نے ساری ترک کر کے غارہ اور شلوار پہنی شروع کر دی تھی۔ مگر یہ محض پوشاک تبدیل کرنے کی بات نہیں تھی۔ مسلم عوام کے ایک سیکشن کی اجتماعی سائیکی کس کس طرح بدلی؟ دونوں کمیوں کا ایک دوسرے کے خلاف زبردستی پر دو پگینڈہ اور اسلام کی اپیل؛ لیکن اسلام تو احرار پارٹی اور مولانا آزاد کے پاس بھی تھا۔ مسلم لیگ پریس نے ان کے لیے کہا کہ کانگریس کے زرخیز ہیں اور دیوبند میں کانگریس کے پیسے سے بغین بکھتی ہیں۔ مولانا آزاد عالم اسلام کے عظیم ترین مفکرین میں سے تھے ان کو لیگ نے ”شربوائے“ بتایا۔

راجہ مہندر پرتاب جو کابل کی مذکورہ بالا آزاد ہند گورنمنٹ کے صدر تھے اور علی گڑھ مدرسہ میں یلدرم کے ساتویں آٹھویں کلاس میں ہم جماعت مولانا حسرت موہانی اور محمد علی کالج میں یلدرم کے روم فیلو اور گہرے دوست تھے۔ ڈاکٹر سید محمود جھوٹے چچا جان ڈاکٹر سید وحید الدین حیدر کے ہم جماعت اور عزیز دوست تھے۔ ۱۹۲۳ء میں علی گڑھ میں ایک اینٹی برٹش خفیہ تنظیم قائم ہوئی۔ حسرت، سید محمود، عبدالرحمن بجنوری، سید محمد نوکی اور یلدرم جس کے اراکین تھے۔ حسرت اور مولانا محمد علی کے خطوط بنام یلدرم تلفت ہو چکے ہیں لیکن راجہ مہندر پرتاب اور ڈاکٹر سید محمود نے جو خط مجھے لکھے وہ میں اپنے زیر ترتیب مجموعہ مکاتیب دالان باخیاں میں شامل کر رہی ہوں۔ ان دونوں بزرگوں کی موجودہ حالات سے بے پایاں مایوسی کرب ناک ہے۔ راجہ مہندر پرتاب تھوڑے سے سنک گئے تھے۔

بادشاہ خاں اسی عمر میں بالکل صحیح الدماغ اور alert رہے۔]

دشکا کے نزدیک پارٹی کی ناکامی کی ایک وجہ یہ تھی کہ رائے یورپ میں بیٹھ کر رہنائی کر رہے تھے اور ہندوستان کے حالات کو صحیح طور پر نہیں سمجھے اور غلط مشورے دیا کیے۔ دوسری بات یہ کہ دشکا کے خیال میں ہندوستان میں ایک مسلح بولشویک انقلاب اس لیے ممکن نہیں تھا کہ یہاں ایک آئینی نظام قائم تھا جس کے ذریعے سیاسی مراعات خواہ وہ کتنی ہی محدود رہی ہوں گی برابر دی جاتی رہیں۔

[ہندوستانیوں کی اس غیر مشروط وفاداری کا آغاز جنگِ بھارت سے شروع ہو چکا تھا۔ آزادی سے قبل کی برطانوی دور کی India's Who is Who کی جلدیں اٹھا کر دیکھیے تو اندازہ ہوگا کہ کس قدر کثیر تعداد میں نائٹ، رائے بہادر، رائے بہادر، خان بہادر ہمارے ملک میں موجود تھے۔ نواب، راجہ اور تعلقہ دار اُن کے علاوہ۔]

مزید برآں مقبول دشکا یہ ایک خول ریز خول آشام حکومت نہیں تھی۔ حد سے حد پولیس کا لاٹھی چارج اور جیل یا ترا۔ [یہ بُری حد تک صحیح ہے کیونکہ جلیا نوالہ باغ جیسے واقعات شاذ و نادر ہی ہوئے۔ دہشت پسندوں کی پھانسیوں کا تذکرہ البتہ دشکا نے نہیں کیا نہ اگست ۱۹۴۷ء کے اندولن کا جس میں دس ہزار ہندوستانی پولیس کی گولیوں کا شکار ہوئے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آزادی کے بعد ہندو پاکستان، سری لنکا اور بنگلہ دیش میں جتنے شہری سرکاری بسند و قوں کا نشانہ بنے ہیں برطانوی دورِ حکومت میں ہلاک شدگان کی تعداد اس کی عشرِ عشر بھی نہیں تھی]۔ بہر حال دشکا کا کہنا ہے کہ ایک تو ہندوستانی کمیونسٹ رائے سے برگشتہ ہوئے اور Comintern نے مزدور کسان تحریک کی مخالفت کر کے دانش مندی کا ثبوت نہیں دیا کیوں کہ اسی مومنٹ کے ذریعے کمیونزم آگے بڑھتی، وہ شہری مڈل کلاس میں محدود رہی اور grass roots سے کوئی لیڈر پیدا نہیں ہوا۔ دو انگریز پارٹی کی رہنمائی کر رہے تھے! ادھر سی پی جی بی اور رائے

میں سرکشی جاری رہی کہ ہندوستانی تحریک کی قیادت کون کرے [دو ملاؤں میں مرغی حرام]

دشکا نے اپنے اس معروضی مطالعے میں ۱۹۳۷ء تک کے واقعات کا احاطہ کیا ہے اور یہ کتاب اہم دستاویزی حیثیت رکھتی ہے اور خشک اور غیر دل چسپ بالکل نہیں ہے۔

اسی زمانے میں علامہ اقبال نے ملک راج آنند کو لندن بھجوا دیا۔ لندن کے اس گروپ میں محمود الظفر، سجاد ظہیر وغیرہ شامل تھے۔ یہ نوجوان برطانیہ کی دانش گاہوں کے ریڈیکل ماحول سے متاثر ہوئے۔ صاحبزادہ محمود الظفر کی تربیت اتنے انگریزی ڈھنگ سے دہرہ دون میں ہوئی تھی کہ ان کی اصطلاحات، بات سمجھانے کا انداز سب اپر کلاس برٹش تھا۔ اسی طرح جواہر لعل نہرو، کرشنا مینن، اقبال سنگھ بنیادی طور پر برطانوی لبرل لفٹ ونگ انٹلیجنٹ تھے۔

بنے بھائی کی کتاب "لندن کی ایک رات" اردو فکشن کا نیا موڑ ہے اسی ۱۹۳۷ء میں "اننگارے" چھپی جس پر گورنمنٹ نے پابندی عائد کی۔ اب دیکھیے تو وہ Lady Chatterley's Lover کے مانند ایک خاص پمپسی کتاب تھی۔ تھلک بچا۔ لیکن اس میں اس نئے انقلابیوں نے دہی غلطی کی یعنی اپنے الحاد کو مشہر کر کے مسلم مڈل کلاس کو اپنے خلاف بھڑکا دیا۔ چنانچہ آج تک ایک عام مسلمان کیونٹوں کو ملحد اور بے دین سمجھتا ہے۔

عالمی کساد بازاری کی وجہ سے یورپ برطانیہ اور امریکہ میں لفٹ ونگ ادیب پیدا ہو چکے تھے۔ لندن کے Bloomsbury ماحول میں رہنے والے ہندوستانی نوجوانوں نے انجمن ترقی پسند مصنفین قائم کی۔ اس تحریک نے ہندوستان میں بالخصوص اردو کو مابندگی، تازگی اور بصیرت اور توانائی بخشی۔ چند سال یہ سارہ بڑی آب و تاب سے چمکا۔ اب لگتا ہے گویا شہابِ ماقب تھا۔

وجہ وہی تھی یعنی پارٹی کی غلط ہدایات۔ ہندوستان میں ۱۹۳۷ء کے بعد کیونزم نے طلباء اور دانشوروں کو بہت متاثر کیا۔ ایک کافی ہاؤس کلچر اور ادبی اور نظریاتی مباحث کا دور شروع ہوا۔ دانش گاہوں میں علم پرستی موجود تھی۔ طلباء کی دلچسپیاں محدود تھیں۔ سینما اور ٹی وی کی یلغار ابھی بہت دور تھی۔ نوجوانوں میں لکھنے پڑھنے کا شوق تھا۔ ترقی پسند ادب کی ترویج کے لیے فضا نہایت سازگار تھی۔ لکھنؤ، لاہور، کلکتہ اور بمبئی اس تحریک کے اہم مراکز تھے۔ جنگ شروع ہوئی۔ سامراجی لڑائی روس کی شمولیت کے بعد عوامی جنگ کہلائی اور پارٹی نے ایک اور چولہا بدلا۔ اب وہ حکومت کی حامی اور ایک تالونی جماعت تھی۔ فیض صاحب کر تل اور بعد میں او۔ بی۔ اسی بنے۔ مجید ملک بھی کرنل بنے۔ حفیظ جالندھری نے گانا لکھا: یہ اڑوسن پڑوسن کہے جو کہے۔ میں تو پھورے کو بھرتی کرا آئی رے۔ جسے ملکہ پھراج نے گایا۔

پارٹی نے دوسرا فتویٰ یہ دیا کہ پاکستان کا مطالبہ عوامی مطالبہ ہے اور لینن کے نظریوں پر پورا اترتا ہے۔ اُن کے یہاں ہمیشہ سے گاڑی پہلے گھوڑا بعد میں رہا۔ پہلے تھیوری بنائی، بعد میں حالات کو اس تھیوری پر منطبق کیا۔ لہذا اب لال اور ہرے جھنڈے ساتھ چل پڑے تقسیم کی خوزری کے دوران بالخصوص دہلی کے فسادات میں پارٹی ورکرز نے فساد زدگان کی انتھک اور بے لوث خدمت کی لیکن تیرکمان سے نکل چکا تھا۔ جو شہر نار تھی لٹے پٹے غم و غصے میں بھرے پاکستان پہنچے۔ اُن کے کیمپوں میں پارٹی کے بجائے جن سنگھ نے بہت زیادہ مقبولیت حاصل کی۔ نتیجہ آج روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ بنے بھائی کو پارٹی کی تنظیم کے لیے پاکستان بھیجا گیا۔ وہ اولین برسوں میں میاں افتخار الدین منہر علی خاں اور فیض احمد فیض کے پاکستان ٹائمز اور چراغ حسن حسرت اور ایوب احمد کرمانی کے امروز کا بہت ہی دلولہ خیز اور سنہرا دور تھا۔ نوجوان بہت پُر امید تھے کہ اس نئے ملک میں ایک اشتراکی نظام جلد آجائے گا۔

ظہیر کاشمیری نے کہا ہے

ہمیں یقین ہے ہم ہیں چراغِ آخرِ شب
ہمارے بعد اندھیرا نہیں اجالا ہے
لیکن دونوں ملکوں میں فوراً ہی پارٹی انتہا پسندی کی طرف چلی گئی۔ اقبال کو
فسطائی پکارا گیا۔ فیض صاحب جو ہمیشہ کے اعتدال پسند تھے انھوں نے
حسبِ عادت سگریٹ کا کش لے کر کہا یہ کیا بے وقوفی ہے۔ اسی زمانے میں انھوں
نے وہ پیاری نظم لکھی ہے

آیا ہمارے دس میں اک خوشنوا نقیہ
آیا اور اپنی دُھن میں غزلِ خواں گزر گیا
پارٹی بہر حال دہاں بھی مقبول نہ ہوئی۔ انقلابِ روس کی سالگرہ کے روز
البتہ لاہور کے شیراز رستوران میں چنیدہ ہستیاں فیض احمد فیض، احمد ندیم قاسمی،
ہاجرہ، خدیجہ سبط حسن وغیرہ جمع ہو جاتے تھے اور ٹی پارٹی ہوتی تھی۔ پھر ہندی
سازش کیس میں فیض صاحب اور بنے بھائی گرفتار ہوئے۔ اُن کے جیل کے باہر
آنے کے بعد بھی شیراز میں پارٹی ہوا کی۔

ممبئی میں سکندر علی وجد مرحوم ایک ہندی شاعر کی کویتا بڑے بڑے مزے سے
سنایا کرتے تھے

بڑی بڑی حلافتیں ہوئیں پھر نور چمکا

فیض صاحب نے قید و بند میں اپنی شاعری کا نور چمکایا۔ انھوں نے
کلاسیکل تعلیمات کی ایک پوری سیاسی پیکر تراشی کی اور لیلائے وطن کا cult
بنایا۔ اس قسم کی وطن پرست شاعری ہندوستان میں نہایت سکندریٹ قسم کی
لکھی جاتی۔ فیض صاحب نے شہِ پائے تخلیق کیے

نثار میں تری گیلوں پہ اے وطن کہ جہاں
چلی ہے رسم کہ کوئی نہ سر اٹھا کے چلے

جنرل ضیاء الحق کے دور میں احمد فراز اور فہمیدہ ریاض نے بھی لیلائے وطن کی تقدیس کی۔

(۲)

”والگا کے ملاح کا گیت“ دنیا کے حسین ترین نغموں میں سے ایک ہے اور اُس کے بے حد دقیق notations کو بڑی محنت سے یاد کر کے میں اُسے اپنے پیانو پر بجایا کرتی تھی۔ اُس کے علاوہ پال رابن کا Ole Man River اور دوسرے امریکن گیت بھی۔ میں نے ایک مرتبہ وادی نیکر کے ایک رستوران میں بیٹے جرمنوں کے اپنے لوگ گیت گاتے سنا تو اُن کی دھنیں بہت مانوس سی معلوم ہوئیں۔ تب مجھے خیال آیا کہ جو جرمن ہجرت کر کے گذشتہ زمانوں میں امریکہ گئے وہ یہ دھنیں اپنے ساتھ لے گئے ہوں گے۔ نئے اور سیاسی نظریات سرحدوں کے پابند نہیں۔

والگا کا کتنا پانی اُس کے پلوں کے نیچے سے گزرا۔ ایک ہیڈ تار ایک رات، ایک زار شاہی محل جواب Palace of Culture بنا دیا گیا تھا ڈاکٹر ملک راج آنند سے ریڈیو والے انٹرویو کر رہے تھے اور تہایت عالمانہ و بصیرت افروز اور انتہائی مخلصانہ انداز میں Marxism اور Leninism پر اظہار خیال کر رہے تھے۔ میں میز کے دوسری طرف بیٹھی سوچ رہی تھی کہ یہ کتنے خوش قسمت انسان ہیں کہ انھوں نے اپنے خوابوں کی تعبیر بھی دیکھ لی۔ یہ ایم این رائے کے دور میں روس آئے اور بعد میں بھی۔ ستمبر ۱۹۶۹ء کی اس رات والگا کے کنارے مجھے یہ بھی خیال آیا کہ میں بھی جب والگا کے ملاح کا گیت بجاتی تھی تو یہ معلوم نہ تھا کہ ایک روز بالکل اس عظیم دریا کے کنارے اسی گیت کو بجوا کر سنوں گی۔ میں نے بھی ایک نہایت صاف ستھری سونائٹی اور نیا سوئیٹ ان مان دیکھا۔ یہاں نہ عورت بازار میں بکھتی ہے، نہ مذہبی، لسانی اور فرقہ وارانہ عصبیت کا وجود ہے نہ کوئی کش مکش، تشدد، فسادات وغیرہ وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ دسمبر ۱۹۶۹ء اور ۱۹۷۰ء میں سوئیٹ لینن شمال سے جنوب اور مشرق سے مغرب تک اچھی طرح

گھونٹنے پھرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچی تھی کہ بے شک یہاں شخصی آزادی کا فقدان ہے لیکن ہمارے یہاں محض مارنے یا مرنے اور قائم کشی کی آزادی ہے۔ سوڈا یونین میں مختلف النوع قومیتوں کے لوگوں میں کس قدر بھائی چارا، یگانگت اور دوستی دکھلائی دی تو کیا یہ سب ایک جابر نظام کے تحت مصنوعی دوستیاں اور امن چین تھا؟ لاوا اندر ہی اندر پک رہا تھا۔ دیگ پر سے کیونرم کا ڈھکن اٹھتے ہی حشر پھا ہو گیا۔ میری تو عقل حیران ہے۔ روسی چاند پر پہنچ گئے مگر ٹوٹھ پیسٹ اچھا نہیں بنا سکتے تھے۔ اُن کے ہوائی جہاز تین تین گھنٹے تاخیر سے اُڑتے تھے۔ ریسٹورانوں میں ایک ڈیڑھ گھنٹہ انتظار کرنا پڑتا تھا۔ اُن کی یہ غیر متوازن ترقی ان کو لے ڈوبی۔ کلاس کا معاملہ یہ تھا کہ مجھے ایک مٹا سا میڈل کر اسکون شمالی روس کے ریلوے ورکرز یونین کا اعزاز میسر بنایا گیا۔ جب ہم ہندوستانی ادیب (وجے تندولکر) مسٹر سنگھ، ایک ہندی ادیب اور میں) پنشن فیسٹول کے دوران ۱۹۷۲ء میں اسکون کے ریلوے ہیڈ کوارٹرز کے ایوان میں افسران بالا اور جرنیلوں کے ساتھ ضیافت اُڑا رہے تھے اور ریلوے مزدور اور ہمارے ساتھ بیٹھ کر کھانا نہیں کھا رہے تھے۔ وہ مردوزن گھنٹوں عمارت کے نیچے ایک ہال میں ہمارے آلوگراف لینے کے لیے کھڑے رہے تھے۔ اس منظر میں دو بارکیاں مضمحل تھیں۔ ایک یہ کہ روس میں ایک نوع کا طبقاتی نظام موجود تھا۔ دوسرے یہ کہ وہاں کے عوام ان اس بھی ہندوستانی ادیبوں کے روسی تراجم پڑھتے تھے اور بے حد پڑھتے تھے۔ گو اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہاں اینگلو سیکسن لٹریچر کی درآمد پر بحال پابندی عائد تھی۔ وہ مادام بوداری نہیں پڑھ سکتے تھے۔ امراؤ جان ادا کا ترجمہ لاکھوں کی تعداد میں چھپتا تھا۔

عام بس ڈرائیوروں کے سامنے ڈش بورڈ پڑھا لٹائی اور گور کی کتابیاں رکھی ہوتی تھیں۔ یہ منظر سرمایہ دار مغربی ملکوں میں عنقا تھا۔ مہد سے لحد تک علاج معالجہ اور تعلیم فری تھیں۔ مگر جن باتوں کو ہم امریکن پروپیگنڈہ سمجھتے تھے اکثر

وہ بھی درست نکلیں۔ مثلاً ڈوڈرینگ۔ میں نے کہا مجھے ایک عام ازبک کسان کا گھر دکھلائیے۔ وہ ایک خاصے معمول مکان میں لے گئے، جہاں صاحب خانہ کی بوڑھی دادی تخت پر بیٹھی قرآن شریف پڑھ رہی تھیں۔ انھوں نے چھینٹ کی شلوار پہن رکھی تھی۔ اندر گئے تو وہ ایک متوسط الحال پشاور سی گھر معلوم ہوا۔ دیواری قالین ایک کونے میں لٹائی اور تو شکیں، ٹیلی ویژن۔ میں نے سوچا کہاں ہائے کانون کے کچے گھر وندے، دیواروں پر آپٹے، اندر کوڑا کرکٹ اور اخلاص اور کہاں سوئیٹ ازبک کسان کا آرام وہ ترقی یافتہ مکان۔ ہمیں صحن میں ایک جنگلے دار تخت پر بٹھایا گیا جو بالکل مغل تصاویر کا منظر تھا۔ پیالیوں میں تہہ بہ پیش کیا گیا۔ ایک بچے نے رباب پر ازبک نغمہ سنایا۔ میں بے حد متاثر ہوئی۔ واپس آکر اسٹریٹڈ وکیل آت انڈیا میں تین قسطوں میں In Russia Today لکھا۔

بعد ازاں چند اور ادیب ازبکستان گئے۔ انھوں نے بھی واپس آکر اُسی گھر کا نقشہ کھینچا۔ باہر وہی بوڑھی دادی قرآن شریف پڑھ رہی تھیں۔ اندر وہی بچہ رباب بجا رہا تھا۔

میں یہاں سے آرٹسٹک ہندوستانی مصنوعات بطور تحائف لے جاتی تھی۔ روسی دوستیں کہتی تھیں کہ اس کے بجائے ہمیں اپنا امریکن میک اپ کا سامان دیتی جائیے۔ ایک بارلین گراڈ کے ایک زار شاہی محل کے باغ میں فیض صاحب کے ساتھ میں ٹہل رہی تھی۔ فیض صاحب کے ہاتھ میں امریکن سگریٹ کا ایک پیکیٹ تھا۔ اچانک چند لڑکے نمودار ہوئے اور روسی زبان میں ان سے امریکن سگریٹوں کا مطالبہ کیا۔ فیض صاحب نے جیب سے مارل برو کے کئی پیکیٹ نکال کر ان کے حوالے کیے۔ میں نے کہا فیض صاحب یہ بڑا عبرت ناک منظر تھا، خاموش رہے۔ اب ہمارے پرانے کامریڈ دوست کہتے ہیں کہ ہم تو ہمیشہ سے اس کیونزم کے خلاف تھے جو سوشلسٹ بلاک میں رائج تھی۔

ارے ابھی کہاں خلافت تھی۔ روس کی غیر مشروط مدد اور امریکہ پر تبرا

آپ کے مسلک میں شامل تھا۔ ہمارے دو ادیب باتا عدد ایک دوسرے کو سی آئی اے اور K.G.B ایجنٹ پکارتے تھے۔ میں نے اپنے ایک مضمون "عالم آشوب" میں جو انکار علی گڑھ میں چھپا ایران میں خمینی انقلابات کے بعد قتل عام اور ادیبوں اور عورتوں کو گولیوں کی بارڈھ کاش نہ بنائے جانے کی پرزور مذمت کی تھی۔ تو علی گڑھ کے ایک بزرگ لفٹٹ پروفیسر نے مجھ سے کہا تھا۔ "آپ امریکن ایجنٹ ہیں۔" اب کہ باڈیوں کا رخ ماسکو سے مل داک کی طرف ہو چکا ہے، مرغ قبلہ بنا بھی سرنگوں ہے۔

لیکن سرمایہ داری کا مداری جو تماشا دکھا کر گیا تھا اس کے واپس آنے ہی ماسکو میں طوائف نمودار ہو گئیں اور پونجی واد کی ساری بیہودگیاں بھی لوٹ آئیں۔ بالکل ناقابل یقین اور سو فیصد سچ۔

وہ جو ہزار ہا تصاویر ہلاک شدگان کی لینن میوزیم وغیرہ میں آویزاں تھیں، وہ انگشت مرد اور عورتیں جو نئے معاشرے کی تخلیق کرتے ہوئے مارے گئے، وہ لاتعداد لوگ جو اسٹالن اور بیریا نے موت کے گھاٹ اُتارے۔ مرنے والوں کی تعداد کا کوئی حد و حساب نہیں۔ سفید روسیوں کے خلاف خانہ جنگی اور دوسری جنگ عظیم میں مارے جانے والوں کی تعداد اس کے علاوہ۔ وہ سب اس لیے کہ لینن گراؤ بھر سے سینٹ پیٹرز برگ بن جائے؟

اب جا کر معلوم ہوا کہ سودیٹ بچوں کو اپنی بھڑی چوبی گرایا۔ بونٹکا کے بجائے باربی ڈول چاہیے تھی۔

لیکن بچے آدرش وادیوں کی دنیا علیحدہ ہے۔ وہ بنیادی طور پر معصوم ہوتے ہیں اور دنیاوی سیاست کے مکر و فریب سے ناواقف۔

ہمارے بہت سے آدرش وادی دانش ورانوں نے اس اُمید پر اپنی زندگیاں جلا وطنی میں گزاریں کہ اصلی اشتراکی نظام کا یوٹوپیا بھی جنم لے گا اور وہ ایک نہ ایک دن وطن بھی واپس جائیں گے۔ کرن تقی احمد سید جو پرانے کلاسیکل

قسم کے نیشنلسٹ اور بچپن سے جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی میں پڑھے تھے ۱۹۴۷ء میں پاکستان گئے۔ وہاں سے دو سال بعد لندن جہاں بی۔ بی۔ سی میں انھوں نے عمر گزار دی اور ریٹائر ہوئے۔ چند سال قبل جب میں اُن سے ملنے اُن کے گھر گئی وہ بہت علیل تھے لیکن کہنے لگے کہ اب آپ واپس جاتے ہی جامعہ نگر میں ایک مکان کا بندوبست کر دیجیے۔ اب ہم باقی زندگی وہیں گزاریں گے۔ میں نے کہا چالیس سال لندن میں رہنے کے بعد خود آپ بھی طبعاً انگریز ہو چکے ہیں اور آپ کی انگریز بیوی اور لڑکی کسی طرح جامعہ نگر کی گرد اور گرمی ہرگز نہیں برداشت کر پائیں گی۔ نہ اب وہ آپ کے زمانے کے آئیڈلیسٹ لوگوں کا ادارہ ہے۔ لیکن وہ مصر رہے اور واپسی کا خواب دیکھتے دیکھتے اگلے سال راہی ملک عدم ہوئے۔ اس قسم کے بہت سے الم ناک واقعات ہیں جن کو موجودہ نسل کے نوجوان، بزنس مینجمنٹ اور حصول دولت جن کا مقصد حیات ہے سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نہ انھیں اس کی حاجت ہے۔

اس ملک میں اردو نے جب محض ایک انٹرٹین منٹ انڈسٹری کی حیثیت اختیار کی تو ہمارے بہت سے ترقی پسند شعراء، مثلاً نوبین جی کی کمزوری تھی، سرمایہ داروں کے یہاں دعوتوں میں پائے جانے لگے (ان لوگوں نے بھی اپنی سیاسی جدوجہد کے دور میں کم صحبتیں نہیں اٹھائی تھیں لیکن مجھے محمود انظر رشید آقا اور ڈاکٹر حمیدہ ظفر جیسے لوگ بھی یاد آتے ہیں۔ ان نند بھادج نے ساری عمر بے لوث خدمتِ خلق کی۔ حمیدہ آقا روہن پڑ کی طرح ایروں سے بھاری فیس لے کر غریبوں کے مفت آپریشن کرتی تھیں۔ بیرون ہند میں بحیثیت آئی سرجن اُن کی دھوم تھی۔ وطن میں شاید اس وجہ سے کہ وہ کینوسٹ تھیں ان کو پدم بھوشن کیا، پدم شری بھی نہیں ملا۔ نہ کبھی انھوں نے اس کی تمنا کی۔ چند سال قبل علی گڑھ کی ایک بھلستی دو پہر لوگی اور خاموشی سے مگرئیں۔ اُن کا کوئی نام بھی نہیں لیت۔ یادگار قالم کرنا تو دور کی بات ہے۔

مڈل کلاس ہندوستان میں صارفیت یعنی کنزیومرزم تو ابھی پہنچی

ہے لیکن جن پروگریسو رائٹرز کو قلم انڈسٹری خوش آئی اُن کی قلب ماہیت ہوتے
میں نے یکپشم خود ملاحظہ کی ہے۔

ایک پروگریسو ہندی صحافی رائٹر اپنے گھر میں چمکیل ریشمی منگی کرتا ہیں کر
فلمی سیٹھوں کی طرح گاؤں تکے سے لگ کر بیٹھے لگے۔ ایک ترقی پسند فلمی رائٹر کے
کتوں کو مرغ کے قیمے کے کباب کھلائے جاتے تھے۔ (یہ مبالغہ نہیں ہے) اکثر نئی نئی
دولت کے ساتھ رعوت بھی آجاتی ہے۔ ایک خوش گلو موسیقار عرصے سے بیہی
میں جدوجہد کر رہے تھے۔ مگر Big Boys تک رسائی نہیں تھی۔ میں نے اُن سے
خود کہا کہ فلاں دعوت میں فلاں صاحب آرہے ہیں اُن کو اپنا گانا سنائیے گا
وہ ضرور آپ کی مدد کریں گے۔ یہ صاحب اس وقت بے حد کامیاب نغمہ نگار اور
ترقی پسند تھے۔ اس شخص نے بڑے انکسار اور امید سے ان کو اپنا گانا سنا دیا۔
انجناب ایک نواب کے انداز میں بیٹھے رہے۔ پھر خاموشی سے اُٹھ کر دوسری طرف
چلے گئے۔ وہ بے چارہ بجاہت سے اس کو سلام کرتا رہ گیا۔ پھر اُس نے کہا یہ
اپنا جدوجہد کا زمانہ بھول گئے۔ میں نے جواب دیا عین ممکن ہے کہ جب آپ ایک
کامیاب میوزک ڈائریکٹر یا پے بیک سنگر بنیں آپ بھی اپنا یہ وقت بھول
جائیں اور دوسرے حاجت مندوں کو گھاس نہ ڈالیں۔

بندہ بشر کمزوریوں کا پتلا ہے۔ ایک نامور مجاہد شاعر زیادہ تر یورپ
اور امریکہ قیام کرتے تھے۔ ایک بار دہلی تشریف لائے۔ میزبان خاتون کا اہل
زبان سخن در ملازم اُن کا دلدادہ تھا۔ وہ چائے لے کر آیا اور بڑی عقیدت سے اُن
کو دیکھنے لگا۔ اُنھوں نے درشتی سے کہا۔ ”تم کیوں کھڑے ہو۔ جاؤ۔“

میں اُن کے اس رویے پر بہت متعجب ہوئی۔ ایک اور عظیم المرتبت
بائیں بازو کے شاعر، مسکو میں ہندوستانی سفیر کے ہاں مدعو تھے۔ وہاں سفارت
خانے کے ایک رکن نے بڑی شردھ سے اُن کو اپنے گھر کھانے پر بلانا چاہا۔ جب
وہ کمرے سے باہر گیا تو اُنھوں نے سفیر کی اہلیہ سے پوچھا ان کا کیا عہدہ ہے؟ اُنھوں نے

کہا یہ ہمارے مشن میں کلرک ہیں اور آپ کے پرستار۔ انقلابی شاعر نے عظیم الفرستی کا بہانہ کر کے دعوت نامہ منظور کر دی۔

وجہ وہی تھی جس کا دشمن کا نے بھی اپنی کتاب میں تذکرہ کیا ہے کہ محض ہماری میڈل کلاس شہری اٹلیمنٹیا کیونزم سے متاثر ہوئی۔ ہمارے لیڈر زیادہ تر grass roots سے نہیں آئے تھے۔ (ہندوستان کے نچلاؤں کا یہاں تذکرہ بے عمل ہے)۔ لیکن ہماری جمہوریت میں بھی دیہات سے آنے والے کسان لیڈر منتہی بنتے ہی راجاؤں ہمارا جاؤں والا طرز حیات پل کی پل میں اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ سارے جہان سوم کا المیہ ہے۔ تمام سابق نوآبادیوں میں انڈونیزیا سے لے کر افریقی ممالک تک آپ کو وزراء کے corruption کا یہی نظارہ دیکھنے کو ملے گا۔

افریقہ کے ایک پروگریسو فلم ڈائرکٹر نے ۱۹۷۴ء میں ایک طنزیہ فلم بنائی تھی جس میں اُن کے ملک کے صدر نے حصول آزادی کے فوراً بعد گورنمنٹ ہاؤس میں منتقل ہو کر فرانسیسی گورنر جنرل کا مجسمہ ٹھایا، اپنا مجسمہ ہال میں نصب کروایا اور شاہانہ طور طریقے اختیار کیے۔ صدیوں تک مفلس اور محروم رہنے کے بعد اچانک اقتدار اور دولت ملنے پر عموماً یہی ہوتا ہے۔

اب سنا ہے چین بھی عالمی مایا بازار میں شامل ہوا چاہتا ہے۔ شنگھائی کو ایک بار پھر عیاشی کا اڈہ بنایا جا رہا ہے۔ مہاتھکنی مایا کیونزم کو کھانگی۔ برلن کی دیوار گرنے کے بعد میں نے چند عبرت ناک مناظر دیکھے۔ برنڈن برگ گیٹ سے چند قدم کے فاصلے پر سابقہ مشرقی برلن کے حصے میں سڑک کے کنارے سابقہ سوویت آرمی والوں کی سموری ٹوپیاں اور تمغے اور طغے امریکن یا حول کے لیے فروخت کیے جا رہے تھے اور اُن کو بیچنے والے کون تھے؟ ہندوستانی — پاکستانی اور ترک نوجوان۔

اس قسم کے جھوٹے جھوٹے میڈل میرے پاس بہت سے ہیں۔ ہم جب ان ممالک میں بطور مہمان جاتے تھے تو بھی یہ تحفے ملتے تھے۔ کسی پر بار کی

تصویر کندہ تھی جو چغتائی زبان کا پہلا مصنف تھا، کسی پر علی شیر نوائی نظم ای
مہنجوی کی۔

مہنجوی کے ماسکو نے ایشیائی جمہوریتوں کی تہذیبوں کی خوب خوب تبصیر
کی۔ زار شاہی روس نے ان مرکزی ایشیائی اقوام کو غلام بنایا تھا۔ روسی
امپیرلزم، برطانوی سامراج کی طرح روشن خیال اور لبرل نہیں تھی اور اگر بغرض
محال وہی بخارا وغیرہ کے امیر اب تک موجود ہوتے تو ان کی پس ماندگی کی وہی
حالت ہوتی جو افغانستان کی ہے۔

ایک وقت تھا جب سارے سوشلسٹ بلاک میں عظیم الجثہ مجسمے یا کٹ
آؤٹ یا تصاویر جا بجا باپ میٹا اور روح القدس کی ایستادہ تھیں پھر اس تثلیث
میں سے روح القدس یعنی اسائن کو برخاست کر دیا گیا۔ باپ بیٹا رہ گئے۔ اب
وہ بھی گئے۔ سابقہ مشرقی جرمنی میں ایک خاتون پروفیسر نے بڑے معذرت خواہ
انداز میں مجھ سے کہا کہ وہ جونیورسٹی کے اوپر بہت بڑی آہنی تصویر مارکس اور
لنین کی لگی ہے وہ اتنی بھاری ہے کہ اب تک اس کو اتارا نہیں جاسکا۔

اجتماعی اور قومی رویے بدلتے دیر نہیں لگتی۔ غدر کے بعد ہم برٹش ہو گئے۔
کنگ ریڈر سے ہماری پڑھائی شروع ہوتی تھی۔ پھر سارے ملک پر قوم پرستی
کا رنگ چڑھا۔ اس کے بعد جنگل کا جنگل ہرا ہو گیا۔ پھر زعفرانی رنگ دیکھتے دیکھتے
چند سال میں کہاں سے کہاں پہنچا۔ اس طرف چند نظریات پاکستانی ذہنوں میں
بیٹھ گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ آزادی سے قبل برصغیر کے مسلمان سکند کلاس شہری تھے،
یہ وہاں شاید درسی کتابوں میں پڑھایا جاتا ہے۔ مجھے اس کا اندازہ اس سے
ہوا کہ کئی پاکستانی نوجوانوں سے یہی بات سنی۔ یہاں مغلیہ تاریخ جس ڈھنگ سے
پڑھائی جا رہی ہے وہ ہمیں معلوم ہے۔ وہاں ہندو پیرٹڈ بالکل غائب کر دیا گیا۔ گذشتہ
۴۵ سال میں دونوں ملکوں کے باشندوں کی سائنسی بدل چکی ہے تو آئندہ پچاس
سال میں کیا ہوگا۔

انسان کی جبلت دس بارہ ہزار سال کی تمدنی زندگی کے باوجود بنیادی طور پر بدلی نہیں ہے۔ اس کے تحت اشور کی گہرائیوں میں ابھی تک عساروں کی تاریکیاں پنہاں اور جنگلی درندوں کی خوں آشامی یعنی وہ فطرت جس کی بنا پر وہ ایک دوسرے کو پھاڑ کھا کر زندہ رہتے ہیں انسان کی سرشت میں ابھی موجود ہے۔ ذرا سا کھرچنے پر وہ نمودار ہو جاتی ہے۔ نیویارک میں میری دوسری بھانجی

زیبا حیدر (وائس پریزیڈنٹ کیمیکل بنک) کے ہاں ایک روز ایک Bosnian Serb مستری غسل خانہ ٹھیک کرنے آیا۔ اسی صبح بوزینہ میں مسلمانوں پر ہونے والے غیر انسانی مظالم کی خبریں چھپی تھیں۔ یہ شخص یوگوسلاویہ کا مہاجر تھا۔ میرے پوچھنے پر اُس نے بتایا کہ وہ Serb ہے۔ میں نے کہا تم مسلمانوں پر اتنے ظلم کیوں کر رہے ہو۔ پھر کر بولا وہ بد معاش ہیں۔ چھ سو سال قبل ترکوں کے اثر میں آکر انھوں نے اپنا آبائی مذہب چھوڑ دیا۔ انھیں وہاں رہنے کا کیا حق ہے۔ میں نے کہا کیونزمن نے تو یہ مذہب وزمب کے سارے جھگڑے مٹا دیے تھے۔ وہ کیونزمن کے ظلم بکتا جھکتا اپنا کام ختم کر کے چلا گیا۔ لیکن اسی دنیا میں نسلی اخوت اور قومی یا نسلی یکجہتی کی مثالیں بھی ان گنت مل جائیں گی۔ نیویارک ہی میں اسی شام میں دو پاکستانی دوستوں کے ساتھ اُردو میں باتیں کرتی ٹیکسی میں آرہی تھی تو پنجابی ہندو ٹیکسی ڈرائیور نے کرایہ نہیں لیا۔ نہیں جی آپ اپنے ہی لوگ ہیں آپ سے کرایہ کیا لینا۔ اور نمستے کر کے چلا گیا۔

تو اب جو لڑکے متحدہ برلن کی اس سڑک پر سوڈیٹ کیونزمن کے آثار بطور تحائف فروخت کر رہے تھے وہ دنیا کی تازہ ترین سیاسی اور اقتصادی صورتِ حال کے نمائندہ تھے۔ یورپ اور برطانیہ میں پاکستان کے احمدی اور دوسرے سیاسی پناہ گزین بھی بہت ملتے ہیں جس سے پوچھو کہتا ہے جی میں کیونسل پارٹی آف پاکستان کا ممبر تھا۔ بڑا پرسیکیوشن ہوا۔ میاں پاکستان میں اتنی بڑی کیونسل پارٹی کب پیدا ہوگئی؟ برطانیہ میں پناہ لینے والا بھائی

کہتا ہے جی میں پی پی پی کا ممبر تھا۔ بڑا پرسیکیوٹ ہوا۔ بہن کہتی ہے جی میں بھٹو کے خلاف تھی، بہت پرسیکیوٹ ہوئی۔ دونوں کو سیاسی پناہ مل گئی، مع عہدہ کاؤنٹی کونسل فلیٹ اور واقف و طاقت۔ لوگ باگ برسوں ملازمت ہی نہیں کرتے۔ یہی ٹھاٹھ ہالینڈ اور سویٹڈن کے سیاسی "پناہ گزینوں" کے ہیں۔ لندن میں ایک ایرانی نوجوان سیاسی پناہ گزین کو اپنا فلیٹ پسند نہیں آیا۔ اُس نے حکومت سے کہہ کر دوسرا لے لیا۔ ایسا سرمایہ دارانہ تلاشی نظام کارل مارکس کے خواب و خیال میں بھی نہ آیا ہوگا۔

(۳)

لیکن امریکہ پر ایکوٹی ہوگئی۔ اُس نے کینوزم کے خلاف اسلامی بنیاد پرستی کا جن بوتل سے باہر نکالا۔ اب وہ جن بوتل کے اندر جانے کے لیے تیار نہیں۔ عالم گیر بنیاد پرستی کی وجہ پیچیدہ ہیں۔ غلو آمیز سیاسی احیاء پسندی اور اب الیکٹرونک میڈیا کے تسلط اور جارحانہ قسم کے مغربی طرز حیات سے مرافعت اور اپنا تشخص برقرار رکھنے کی خواہش۔ مسلمانوں کی حد تک دو مثالیں سامنے موجود ہیں۔ ہندوستان اور برطانیہ۔

۱۹۱۱ء کی ایجاد کے بعد مغرب میں حد سے زیادہ جنسی آزادی پھیلی۔ لگ بھگ اسی زمانے میں لاکھوں آدم مع زن بچہ انڈیا، پاکستان، یوگنڈا اور جزائر غرب الہند سے برطانیہ پہنچا۔ اس نئی "کلرڈ" آبادی میں سرمایہ دار پرورش مل کلاس اور مزدور سمجھے شامل تھے۔ نسبتاً قدامت پسند اور شریف انگریز عرطبی کو پہنچ کر دنیا سے رخصت ہو چکا تھا۔ نئی نسل مادر پدر آزاد تھی۔ ویسٹ انڈین لوگوں کے یہاں جنسی آزادی بہت پہلے سے موجود تھی۔ بقول ایک پاکستانی ٹیکسی ڈرائیور جو چالیس سال سے لندن میں آباد ہے، "جی یہ تو ان ویسٹ انڈین کالوں نے انگریزوں کو سکھلایا ہے کہ اصل آوارگی کیا ہوتی ہے۔" جنوبی ایشیا سے گئے ہوئے قدامت پرست کہنوں نے اپنی لڑکیوں پر اپنی کلچر کی پابندیاں عائد کیں۔ بہت

سی گھروں سے بھاگ گئیں۔ اُن کے لیے ایشین و مینٹر لیکو ہوم قائم کیے گئے۔
اپنی تہذیبی اقدار اور مذاہب کو مضبوطی سے پکڑے رہنے کا رجحان بڑھا۔ مسبدیں
گوردوارے، مندر۔

شدید مذہبیت دائیں بازو کی طرف جھک جاتی ہے۔ چنانچہ اب برطانیہ
اسلامی بنیاد پرستی اور وی۔ ایچ۔ پی دونوں کا گرٹھ بن چکا ہے۔ تصادم بھی
شروع ہو گئے ہیں۔ یہی صورت حال امریکہ کی ہے۔

میں پچھلے تیس پینتیس سال سے وقت فوقتاً برطانیہ جاتی رہی ہوں۔
موسم کے ساتھ ساتھ وہاں کا سماجی اور عمرانی منظر بھی بدل چکا ہے۔ انگریز
اب عام طور پر امریکن انگریزی بولتا ہے۔ انتہائی قدامت پسند اخبارات تک
میں اب امریکن انگریزی لکھی جاتی ہے۔ بی بی سی کا بھی یہی حال ہے۔ انگریز
نے ایشیائیوں کی چند حصّلتیں اختیار کر لی ہیں چٹورا ہو گیا ہے۔ انگریزی زمانہ
رسالوں میں مغلیہ کھانوں کی ترکیبیں بھیتی ہیں۔

وہ زمانے بھی لد گئے جب فٹ پاتھ پر اخبار کے ڈھیر رکھے رہتے تھے۔
راگیر اخبار خرید کر اس کے دام وہیں رکھ جاتے تھے۔ ریزگاری اور نوٹوں کی
ڈھیریاں لگی رہتی تھیں۔ کوئی اُن کو چرایا نہیں تھا۔ بڑے بڑے ڈپارٹمنٹ اسٹورز
میں ہجوم کے باوجود مکمل خاموشی طاری رہتی تھی۔ اب سلفریجز پھیل بازار معلوم
ہوتا ہے۔

عرب دولت سے عالی شان مساجد تعمیر کی گئیں۔ جابجا دینی مدرسے کھل
گئے۔ مسلمان لڑکیوں کے لیے علیحدہ اسکول۔ لندن میں ایک شان دار امام خمینی گریز
ہائی اسکول بھی ہے اور نو مسلم دہائی بلخ یوسف اسلام (سابق پوپ سنگر
کیٹھ اسٹیو منٹر) کا قائم کیا ہوا سنی اسکول بھی۔ نفاق بین المسلمین زور پکڑ چکا
ہے۔ بریلوی مسجد میں دہائی نماز پڑھ لے تو وہ مسجد دھوئی جاتی ہے اور دہائی مسجد
میں علی ہذا القیاس۔ شیعہ سنی فتنہ بھی بڑھ رہا ہے۔ مطلب یہ کہ مغرب میں آباد ہونے

کے بعد مسلمان اپنے پسندیدہ مشاغل میں منہمک ہو چکا ہے۔ نالودے کے شہر اولو
 میں ۱۹۸۶ء میں میں نے پوسٹر لگے دیکھے جس میں برطانیہ کے بریلوی علمائے کرام
 بھی ایک میلاد شریف میں آنے والے تھے۔ لکھا تھا مستورات کے لیے علیحدہ انتظام
 ہے۔ وہ پوسٹر میں اپنے ساتھ لیتی آئی تھی۔
 اکبر نے لکھا تھا ہ

وہاں پہ آؤر بشپ ہے یہاں بجائے نماز گپ ہے
 معاملہ اُلٹ ہو گیا۔ گر جا گھروں میں اذانیں دی جا رہی ہیں۔ ایک پُرخصا گاؤں
 کی ایک Prioory یعنی راہب خانہ خرید کر اس میں جزیرہ قرص کے ترک حضرت
 مولانا شیخ ناظم نقشبندی نے اپنی خانقاہ قائم کر لی ہے۔ ہندوستانی اور پاکستانی
 اولیاء کے غائبانہ عرس بھی منعقد کیے جاتے ہیں۔ محرم تو خیر دھوم دھام سے
 ہوتا ہی ہے۔

دوسرا رخ یہ ہے اسلام کی ایک انتہائی رجعت پسند تصویر مرتب ہو چکی
 ہے۔ ایک نو مسلم صحافی Jensen نے لکھا تھا کہ پندرہویں صدی ہجری کا اسلام اس شیخ
 پر ہے جہاں پندرہویں صدی عیسوی میں اصلاح دین سے قبل مسیحیت تھی۔ مگر Jensen
 یہ بتانا بھول گئے کہ تحریک اصلاح دین کس حد تک عرب ایرانی آزادی افکار اور
 عرب سائنٹیفک نظریات سے متاثر ہوئی جو براہ اندس کر پچپن یورپ پہنچے۔ اپنا
 اُجالا دوسروں کو دے کر ہم خود تاریکی میں چلے گئے

لے گئے تشلیٹ کے فرزند میراثِ خلیل
 لفظ ”عرب“ اب علییت کے بجائے محض عیاشی کا سمبل بن چکا ہے۔ لندن میں بڑے
 ہٹل اور لکڑی فلیٹ خرید کر شیوخ نے برصغیر کی لڑکیاں (یا وہ لڑکیاں جو
 برطانیہ ہی میں پیدا ہوئی ہیں) ان میں رکھیں۔ ان کے چلے جانے کے بعد وہ
 لاچار جسم فروشی کرنے لگیں۔ لندن کے Tabloid پریس یا محلوں کے مقامی
 اخبارات کے مخصوص قسم کے اشتہارات میں یہ بھی ہوتا ہے :

Exotic Indian girl

Beautiful Pakistani girl

محبتہ اور فون نمبر۔ فحش "ایشین گرلی میگزین" شائع ہو رہے ہیں۔ گھر گھر بیہودہ ترین انڈین کچر زوڈیو پر اور TV Asia پر چل رہی ہیں۔ ہلین کے قص vulgur کبھی نہیں لگے۔ آج کل کی فلموں کے ناچ گانے Obscene نہیں بلکہ میں نے ایک بڑے عبرتناک واقعے کا مشاہدہ کیا۔ دو مسلم پاکستانی لڑکیوں کو پریس نے بہت اچھالا جو اسٹیج پر بے لباس رقص کرتی تھیں۔ ان میں سے ایک کے والد بیرسٹر تھے جن کا انتقال ہو چکا تھا۔ جنگ (لندن) میں ان کے انٹرویو تھے۔ اس قسم کی بیہودگیوں کے رد عمل کے طور پر جوق درجوق ایشیائی مسلمان لڑکیاں اپنی خوشی سے مجوب ہو رہی ہیں۔ سفید اسکارٹ مغرب میں اسلامی شخص کا سمبل بن چکا ہے۔

حال ہی میں لندن کے ایک جلسے میں صحاب قزلباش حسب معمول کھلے سر بیٹھی تھیں۔ اسٹیج پر سے ایک صاحب نے پرچہ بھیجا "خاتون سر ڈھکیے" صحاب نے پردا نہیں کی۔ پرچہ تین بار آیا۔ جلسے کے اختتام پر وہ صاحب خود صحاب کے پاس آئے، بولے۔ "خاتون آپ ایک غیر شرعی حرکت کی مرکب ہو رہی ہیں" صحاب نے جواب دیا "آپ بھی ایک خلاف شرع حرکت کے مرکب ہو رہے ہیں۔ نامحرم عورتوں کی طرف نظر اٹھانا منع ہے۔ آپ کیوں بار بار مجھے دیکھ رہے تھے؟"

ہوا کا رخ بدل چکا ہے فیض صاحب کے انتقال پر میں نے ایک مضمون لکھا تھا کہ وہ مرحوم پنجاب کے صوفی شعراء کی انسانی دوستی کی روایت سے تعلق رکھتے تھے۔ تو لیجیے اب وہ واقعی پنجابی نیشنلزم کے تحت ایک "پنجابی صوفی" شاعر بنا دیے گئے ہیں جن کے لیے کہا جا رہا ہے کہ وہ میلاد شریف بھی کرواتے تھے۔

Glasnet تازہ تازہ شروع ہوا تھا۔ کلکتہ میں دو یکانند آشرم اور ساتیہ

اکادمی کے اشتراک سے ایک سیمینار منعقد کیا گیا۔ ”دورِ حاضر میں ودیکانند کی معنویت“ اس کا موضوع تھا۔ اس کے ایک سشن کی صدارت مجھے کرنی تھی۔ وہاں آشرم میں ایک پرانی روسی دوست مل گئیں جو سوویٹ رائٹرز یونین کی ایک اعلیٰ افسر تھیں۔ میں نے حیرت سے کہا بھی آپ یہاں کہاں۔ کہنے لگیں میں تو ہمیشہ سے ایک Seeker رہی ہوں۔

اور ہماری چند سرخا سرخ فرخ آبادی خواتین مجلسیں پڑھ رہی ہیں۔
عزیزو اب اللہ ہی اللہ ہے۔

حواشی

۱۔ دشنکا حیدر سید بنت حمیرا حیدر سید دجری احمد سید مرحوم۔ دشنکا قائدِ عظمیٰ اوپن یونیورسٹی اسلام آباد میں تاریخ کی استاد ہیں۔ ان کے شوہر مشاہد حسین سید پاکستان کے نامور صحافی ہیں۔ دشنکا کے والد جری احمد سید جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے تعلیم یافتہ تھے۔ ان کا ایک افسانہ رسالہ جامعہ میں ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا تھا جو نئے اردو افسانے کا ایک پیش رو کہا جاسکتا ہے۔ جب سے اب تک بہت سا پانی جننا کے پلوں کے نیچے سے بہہ چکا ہے۔ دشنکا نے اپنی کتاب اپنی والدہ حمیرا حیدر سید اور والد مرحوم کے نام مخون کی ہے۔

He envisioned Islam as a form for the creation
of a just and egalitarian society

۲۔ ان انقلابیوں میں جو شیخہ جذباتی مسلمان، ہندو، سکھ، پنجابی، بنگالی سمجھے شامل تھے۔ سب تحریکیں ناکام رہیں لیکن سرپرکھن باندھ کر نکلنے والے لوگ تھے۔ اب گتا ہے یہ دیو زاد تھے جو کسی اور کو مرغِ دیغو سے آئے تھے۔ اس دیس کے باہمی نہیں تھے جس نے آج کے بے غیر اور جرائم پیشہ اہل سیاست کو جنم دیا ہے ان میں مراد آباد کے صوفی امبا پرشاد جیسے لوگ شامل تھے جو مولوی کے بھیس میں طہران رہے۔ بھیس بدل بدل دوسرے

ملکوں میں رہنا اور جان کی بازی لگا کر کسی خفیہ سیاسی تنظیم کے احکام پر عمل کرنا ان کا مقصد تھا، مارے گئے یا عسرت اور گناہی میں مرے۔

لکھنؤ کے مولانا عبد الباقی فرنگی علی نے قوی دیا کہ ہندوستان دار الحرب ہے اور بے شمار مسلمان اپنی جائیدادیں تہایت سستے داموں ہندوؤں کے ہاتھ بیچ کر ہجرت پر چل کھڑے ہوئے۔ پیدل کابل پہنچے۔ کہاں کہاں مارے پھرے۔ ^{۱۹۰۵ء} مسلمان کی ہجرت کی انتظار حسین نے ایک myth تیار کی ہے لیکن اس دور کی تباہ کن ہجرت پر اردو میں ایک بڑا ناول لکھا جانا باقی ہے جو ہندی مسلمانوں نے محض ایک خواب اور ایک جذباتی اپیل کی بنیاد پر کی تھی۔ مغربی صیہونیت کی پشت پناہی پر بے اندازہ دولت تھی۔ مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان کے دوران سیاسی صورت حال ہی مختلف تھی مگر ان بے چارے مہاجرین کو سب بھول چکے ہیں جنہوں نے محض ایک فتوے کی بنیاد پر اپنے گھر بار تاج دیے۔

مولانا عبید اللہ سندھی کے سیاسی تحریکات

بسی و اہتمام، محمد اسلم

استاد شعبہ تاریخ، پنجاب یونیورسٹی۔ لاہور

ناشر: ندوۃ المصنفین۔ سمن آباد۔ لاہور

مولانا عبید اللہ سندھی ^{۱۸۷۵ء} میں ضلع سیالکوٹ کے ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے اسلام قبول کیا اور ^{۱۸۹۷ء} میں دارالعلوم دیوبند میں داخل ہوئے جہاں ان کو شیخ الہند مولانا محمود حسن اور مولانا رشید احمد گنگوہی جیسے بزرگوں کی صحبت ملی۔ ^{۱۹۰۵ء} میں حضرت شیخ الہند نے جمعیت انصار کی تائیس کا کام ان کے سپرد کیا۔ لیکن مولانا سندھی کے مخصوص نظریات کی بنیاد پر دیوبند کے ارباب اہتمام ان کے مخالفت ہو گئے اور مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے ان کی مخالفت شروع کی جو ان کی تکفیر پر منتج تھی اور مولانا کو دیوبند سے دہلی آنا پڑا۔ ^{۱۹۱۴ء} میں پہلی عالمی جنگ شروع ہوئی اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن اور ان کے ساتھیوں نے اس موقع کو انگریزوں کے خلاف جہاد کے لیے غنیمت جانا اور مولانا عبید اللہ سندھی کو کابل روانہ کیا تاکہ وہ امیر افغانستان کو

امادہ لریں کہ وہ ہندوستان پر حملہ کر دے۔ صوبہ سرحد پر قبائلی لشکران کا ساتھ دیں
ادھر ہندوستانی بھی حملہ کریں اور ملک آزاد ہو جائے۔ کابل پہنچ کر مولانا برکت اللہ
راجہ مہندو پرتاپ اور مولانا سندھی نے آزاد ہند حکومت کی بنیاد رکھی۔ حضرت مولانا
شیخ الہند ہندوستان سے حجاز گئے کہ وہاں کے ترک گورنر کے توسط سے حکومت ترکیہ
کو اس بات پر آمادہ کریں کہ وہ ہندوستان کا ساتھ دے تاکہ افغانستان، برٹش انڈیا
پر حملہ کریں۔ کابل سے مولانا عبید اللہ سندھی نے پوری اسکیم ریشمی رومالوں پر لکھ کر
ایک قاصد کے ذریعے شیخ عبد الرحیم سندھی (وہ بھی ایک نو مسلم انقلابی اور اچاریہ کرپانی
کے بھائی تھے) کو بھیجی۔ اس قاصد کو ایک سرکاری خبر نے ملتان میں گرفتار کر دیا اور
سیکرٹوں افراد ریشمی رومال سازش کے تحت گرفتار کر لیے گئے۔ ادھر حجاز میں شریف حسین
ملک کی وساطت سے شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ اپنے نفع کے اٹا میں گرفتار کر کے نظر بند
کر دیے گئے۔ خطرہ بچتا ہے ہاشمی ناموس خون مصطفیٰ۔

تحریک کی ناکامی کے بعد مولانا عبید اللہ سندھی کو کابل چھوڑنے کا حکم ملا اور وہ ماسکو
چلے گئے۔ وہاں آٹھ ماہ رہ کر کیونزیم کا مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام کے معاشی
نظام کا کوئی جواب نہیں اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے جس انداز سے مزدوروں کا تشکار
اور اہل صنعت و حرفت کے مسائل حل کیے ہیں، ویسا حل کیونزیم بھی پیش نہیں کر سکے۔
جولائی ۱۹۲۳ء میں مولانا سندھی دوس سے ترکی تشریف لے گئے جہاں آتازک خلافت
عثمانیہ کو ختم کر چکے تھے۔

۱۰ ڈاکٹر محمد اقبال شیدائیؒ میں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۱۷ء میں بی اے
کیا اور مولانا شوکت علی کی تحریک و ترغیب پر انجمن خدام کعبہ میں شامل ہو گئے۔ مولانا
عبد الباقی فرنگی علی کے فتوے پر انھوں نے بھی کابل ہجرت کی۔ وہاں سے انھیں تاشقند بھیجا
گیا پھر وہ مولانا عبید اللہ سندھی کے ساتھ ماسکو گئے جہاں انھیں ترکی سفارت خانے
سے پاسپورٹ ملا اور وہ انقرہ پہنچ گئے لیکن وہاں خلافت ختم ہو چکی تھی اور شیدائی اس
کے حامی تھے لہذا انھیں ترکی سے اخراج کا حکم ملا اور وہ یورپ چلے گئے۔ دوسری جنگ

عظیم کے دوران وہ دوم سے انگریزوں کے خلاف میڈیو پر بلاؤ کا سٹ کرتے رہے۔ جنگ کے خاتمے پر پنڈت جواہر لال نہرو کی قیادت میں ہندوستان میں عبوری حکومت قائم ہوئی تو مولانا ابوالکلام آزاد نے پنڈت نہرو سے اُن کے سلسلے میں بات کی اور پنڈت جی کی سفارشات پر برطانیہ نے ان کو ہندوستان واپس آنے کی اجازت دے دی۔ ۱۹۴۷ء میں وہ پاکستان پہنچے۔ اسکندر مرزا کے دور حکومت میں انھوں نے کسی افسر کی اسلحے کی خریداری کی دھاندلی کی اطلاع دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس مرد مجاہد کو جو وطن کی خاطر آدمی دنیا میں مارا مارا پھرتا تھا ملک چھوڑنے کا حکم ملا اور وہ پھر اٹلی چلے گئے۔ ۱۹۶۵ء میں پاکستان آئے اور ۱۹۷۴ء میں رحلت کی۔

۵۔ عین اسی زمانے کے ایک گروپ نوٹوگران میں لالہ لاجپت رائے، یلدرم اور دوسرے احباب اٹلی کے شہر روم کے ایک تاریخی کھنڈر کے سامنے بطور ستیاج موجود ہیں۔ یہ نوٹوگران میرے چچا زاد بھائی سید سید حیدر مرحوم کے مادرِ ذخیرہ تصاویر میں محفوظ ہے۔ اس کی ایک کاپی بنوکر مرحوم نے چند سال قبل مجھے کراچی میں دی۔ لالہ لاجپت رائے خزن کے پرانے مضمون نگار بھی تھے۔

۶۔ ترکی میں قیام کے دوران مولانا سندھی نے اپنا سیاسی پروگرام شائع کیا،
۱۔ ہندوستان کے لیے کامل آزادی حاصل کرنا اور آزاد وطن میں وفاقی نظام حکومت قائم کرنا۔

۲۔ ہندوستان میں مسلمانوں اور دوسری اقلیتوں اور اسلام کو محفوظ کرنا۔

۳۔ ہندوستان میں محنت کش طبقے کی اکثریت رکھنے والی حکومت قائم کرنا۔

۴۔ اپمرٹزم کا توڑ کرنے کے لیے ایٹیاٹک فینڈریشن بنانا۔

اس پروگرام کو بروئے کار لانے کے لیے مولانا سندھی نے سروراجیہ پارٹی کے نام سے ایک سیاسی جماعت تشکیل کی۔ یہ پارٹی رنگ و مذہب اور مال و دولت کے فرق کو مٹا کر اٹیا میں جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتی تھی۔

مولانا سندھی یہ تسلیم کرتے تھے کہ ہندوستان کے تین قدرتی حصے ہیں یعنی شمال مغربی مشرقی اور جنوب۔ وہ ان حصوں کو سانی اور ٹھنکی بنیادوں پر صوبوں میں تقسیم کر کے وہاں جمہوری حکومتیں قائم کرنا چاہتے تھے۔ یہ جمہوریتیں داخلی معاملات میں بالکل آزاد ہوں گی اور وفاقی حکومت کے پاس صرف امور خارجہ و دفاع اور ایکسپورٹ و امپورٹ کے حلقے ہوں گے۔

مولانا سندھی یہ بھی چاہتے تھے کہ ان جمہوریتوں کی مجالس قانون ساز میں کسان مزدور، دفتری کام کرنے والے کلرک، تاجر اور کارخانہ دار اپنی آبادی کے تناسب سے اپنے ہی طبقے سے نمائندے چنیں۔ اس طرح ان مجالس قانون ساز میں محنت کشوں کی اکثریت ہوگی اور یہ لوگ اپنے مفاد کی کما حقہ حفاظت کر سکیں گے۔

مولانا سندھی فوائد عامہ کے تمام ذرائع قومیانے کے حق میں تھے۔ اسی طرح وہ منقولہ جائیداد کی حد متعین کرنے کے بھی حامی تھے۔ زرعی زمینوں کے بارے میں ان کی یہ رائے تھی کہ ایک کاشت کار کے پاس اتنی ہی زمین ہونی چاہیے جس پر وہ خود کاشت کر سکے۔ وہ سودی نظام ختم کرنا چاہتے تھے اور قومی ملکیت میں لیے گئے کارخانوں کو مزدوروں کی انجمنوں کے ذریعے چلانے کے حامی تھے۔ داخلی تجارت کے بارے میں ان کا یہ خیال تھا کہ اسے کوآپریٹو سوسائٹیوں کے ہاتھ میں دے دیا جائے اور اگر کاروباری لوگ چاہیں تو وہ ان سوسائٹیوں کے رکن بن سکتے ہیں، جہاں تک برآمدات کا تعلق ہے یہ حکومت کے ہاتھ میں رہیں گے۔

مولانا سندھی مدلل حکم مفت تعلیم کے حامی تھے وہ محنت کشوں کو مفت طبی امداد اور صاف ستھرے گھر دلانا چاہتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ جمہوریت کا سرکاری مذہب وہاں کی اکثریت کا مذہب ہونا چاہیے، لیکن وفاقی حکومت سیکور ازم پر کاربند ہوا اور وہ کسی کے مذہبی معاملات میں مداخلت نہ کرے۔

جہاں تک وفاقی حکومت میں ریاستوں کی نمایندگی کا تعلق ہے، مولانا سندھی کی رائے تھی کہ مختلف ریاستیں اپنے متناصب آبادی، اقتصادی، تمدنی اور فوجی اہمیت

کی بنا پر حق نمائندگی حاصل کریں گی۔

اس پروگرام کو ان کی سوراہیہ پارٹی عمل میں لائے گی۔ اس پارٹی کے ہر رکن کے لیے یہ لازمی ہوگا کہ اس کامیاب زندگی ملک کے ایک کسان کے معیار زندگی سے بلند نہ ہو۔ وہ اپنی فاضل آمدنی یا جائداد پارٹی کے نام وقف کر دے۔

مولانا سندھی نے ترک حکومت کی اجازت سے یہ پروگرام طبع کر دیا کہ اپنے دوست احباب کو بھیجا۔ برطانوی حکومت نے ۱۵ مئی ۱۹۲۵ء کو ایک حکم نامہ کی رو سے انڈیا میں اس پروگرام کے داخلے پر پابندی عائد کر دی۔

بعد ازاں مولانا نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کی اور تیرہ سال تک مغلیہ میں گزارے۔ ۱۹۳۳ء میں جب ہندوستان کے متعدد دھوبوں میں کانگریس برسرِ اقتدار آئی تو کانگریسی رہنماؤں نے مولانا سندھی کی واپسی کے لیے برطانوی حکومت پر زور ڈالا۔ وہ واپس آئے اور ان کا قیام جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں رہا۔ اب ہندوستان میں دیوبندی مولانا ان کے مخالف ہو گئے۔ مولانا سندھی کا خیال تھا کہ زمانہ قیامت کی چال چل گیا۔ مگر مسلمان دینی طبقہ بہت پیچھے ہے اسے پرانی ڈگر سے ہٹنا ہوگا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں کہ شاہ ولی اللہؒ کے بعد مولانا عبید اللہ سندھی سے زیادہ روشن دماغ عالم کوئی نہیں ہوا۔ ۲۲ اگست ۱۹۳۳ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔

(بشکریہ پروفیسر محمد اسلم)

اُستاد شعبہ تاء، پنج پنجاب یونیورسٹی، (لاہور)

مکمل کیسون کا ناول ”لوکنگ تھر و گلاس“

شکوہ محسن ہمنام

ہندوستان میں انگریزی ناول کی روایت اگرچہ قدیم ہے، پھر بھی یہاں چند ہی اچھے ناول لکھے گئے ہیں۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں بعض نوجوان ناول نگاروں نے اس روایت کی توسیع کی اور انگریزی ناول کو ایک تازگی سے روشناس کرایا، میتا و گھوش، انیتا دیسائی، نینتر سہگل، ششی تھردر، روہن مستری اور وکرم سیٹھ ایسے ناول نگار ہیں جنہوں نے ہندوستانی انگریزی ناول کو وقار اور افتخار بخشا ہے۔ حال ہی میں دو نئے ناول نگار وکرم چندر اور مکمل کیسون ہمارے سامنے آئے جن کے ناول بعنوان *Red Earth, Pouring Rain* اور *Looking Through Glass* ہیں۔ کیسون ۱۹۵۷ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ اصلاً وہ تاریخ کے اسکالر ہیں اور سینٹ ایشفمنس دلی اور کیمبرج میں زیر تعلیم رہ چکے ہیں۔ آج کل وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں شعبہ تاریخ و ثقافت سے ریڈر کی حیثیت سے وابستہ ہیں۔

مکمل کیسون کا واحد مکمل کی زبان سے بیان کردہ ناول ”لوکنگ تھر و گلاس“ اگست ۱۹۴۲ء سے اگست ۱۹۴۷ء پر محیط ہے۔ اس کا راوی اصلاً نوے کی دہائی میں دلی میں مقیم ایک نوجوان نوٹو گرافر ہے۔ ناول کا آغاز راوی کی دادی

کے انتقال سے ہوتا ہے۔ وہ اپنی رادی کی استھیاں گنگا میں وسرجت کرنے کے لیے دلی سے وارانسی جانے والی ریل گاڑی پر سوار ہوتا ہے۔ لکھنؤ کے قریب یہ ریل گاڑی کسی نامعلوم سبب سے گومتی کے پُل پر اچانک رُک جاتی ہے۔ رادی ایک دلکش منظر کی تصویر کھینچنے کے لیے پُل پر اتر جاتا ہے لیکن پیر پھسل جانے کی وجہ سے وہ گومتی کے کنارے گر پڑتا ہے۔ جب اس کو ہوش آتا ہے تو اپنے کو اجنبی لوگوں سے گھرا پاتا ہے۔ اس پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ وہ زمانی مراجعت کے تحت اصلاً ۱۹۴۲ء میں پہنچ گیا ہے۔ یہ بات وہ اپنے محسوس کو نہیں بنا سکتا، چونکہ وہ اس پر یقین نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں رادی اپنی یادداشت کھو بیٹھا ہے۔ رادی کو امید ہے کہ اپنی صحت یابی کے بعد وہ اس ریل گاڑی پر پھر سوار ہو سکے گا اور واپس اپنے وقت میں پہنچ جائے گا۔ اور یہاں سے شروع ہوتی ہے لکھنؤ کے اس خاندان کی کہانی، اور رفتہ رفتہ رادی کی اس سے غیر معمولی وابستگی۔ ناول کے واقعات لکھنؤ، اعظم گرٹھ، وارانسی، دلی اور شملہ میں رونما ہوتے ہیں۔ لکھنؤ میں جو خاندان رادی کی تیمارداری میں مصروف ہے، اس کے افراد مسرور، اس کی بہن اور والدہ ہیں۔ مسرور کے والد حقیقت میں کشمیر کے ہندو خاندان کے فرد تھے، لیکن مسرور کی ماں سے شادی کرنے کے لیے اسلام قبول کر لیتے ہیں۔ وہ حج کرنے عرب جاتے ہیں اور لاپتہ ہو جاتے ہیں۔ اس خاندان کا تعلق اس نام کے فرد سے بھی ہے، جو جنوبی ہند کا رہنے والا ہے، لیکن اس مسلم خاندان سے اتنا قریب ہے کہ ان کا رشتہ دار معلوم ہوتا ہے۔ بیانیہ کا پس منظر ۱۹۴۲ء کی 'بھارت چھوڑو' تحریک اور اس کے بعد کے واقعات ہیں۔ رفتہ رفتہ رادی ۱۹۴۲ء کی دنیا اور اس میں رونا ہونے والے واقعات میں بات عہدہ شریک کار ہو جاتا ہے۔ پولیس سے بچنے کے لیے وہ لکھنؤ سے فرار ہو کر وارانسی کے لیے ایک موٹر سائیکل کے ذریعے سفر شروع کرتا ہے۔ پھر رادی کے ساتھ بات عہدہ پیش آنے والے واقعات ناول کا بیانیہ تخلیق کرتے ہیں۔ رادی اعظم گرٹھ کے شبلی کالج کے ایک جلسے میں شریک ہوتا ہے۔

پھر مدھوبن میں ایک پولیس چوکی کے محاصرے میں شرکت کرتا ہے۔ وارانسی میں کئی ماہ گزارتا ہے اور ایک لڑکی پروانہ کو کچھ لوگوں کے جنگل سے بچا کر لکھنؤ گنجو خاندان کے پاس بھیج دیتا ہے۔ خود راوی دلی پہنچ کر ایک ہوٹل میں نوکری کر لیتا ہے اور ۱۹۴۲ء کے دہائی کی تفصیلات پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی دادی سے بھی ملاقات کرتا ہے۔ کچھ واقعات شملہ میں بھی رونما ہوتے ہیں۔ ملک کی آزادی کے ساتھ ناول کا اختتام ہوتا ہے۔ اگست ۱۹۴۷ء میں دہلی کے پرانے قلعہ میں مسلمان پناہ گزینوں کے حالات، انتظار کی عرب سے واپسی اور پھر مسرور اور اس کی ماں اور بہن کا لکھنؤ واپس جانے کا فیصلہ ناول کے اختتامی واقعات ہیں۔ راوی ۱۹۴۲ء کی دنیا سے واپس اپنی دنیا میں نہیں جاپاتا ہے اور ناول کے آخری منظر میں وہ لکھنؤ واپس ہونے سے پہلے گنجو خاندان کی تصویر کھینچنے میں مصروف نظر آتا ہے۔

لوکنگ ٹھہرو گلاس مکمل کیسوں کی پہلی کوشش ہے جو اُن میں چھپے ہوئے باصلاحیت ناول نگار کی نشان دہی کرتی ہے۔ لیکن یہ ناول کئی خامیوں کا شکار ہو گیا جس کے باعث یہ اچھا ناول نہیں کہا جاسکتا۔ ناول کی سب سے بڑی خصوصیت کیسوں کی زبان پر قدرت اور اچھی نثر ہے۔ انھیں کہانی کو دلچسپ بن کر بیان کرنا آتا ہے اور خاص طور پر مزاح پیدا کرنے میں کیسوں کا مایاب ہیں۔ ناول میں تفریح کا عنصر نمایاں ہے۔

ہندوستانی انگریزی ناول نگاروں کا سلسلہ زبان رہا ہے۔ ظاہر ہے جو کردار اپنے خیالات، تصورات، احساسات اور جذبات کے اظہار کے لیے کوئی اور زبان استعمال کرتے ہیں۔ اُن کے لیے انگریزی بنیادی طور پر ایک اجنبی زبان ہے اور کرداروں کی مادری زبان کے ثقافتی اسلاکات سے عاری بھی۔ ہندوستانی مصنفوں نے اس کے لیے اپنا اپنا طریقہ کار استعمال کیا ہے۔ احمد علی کے ناول *Twilight in Delhi* کی مثال سامنے ہے۔ اُردو میں اس کا ترجمہ دہلی کی ایک شام کے عنوان سے ہوا، اور ترجمہ نہیں لگتا، چونکہ احمد علی کے انگریزی ناول کے سب

کرداروں کی زبان بولتے ہیں۔ کیسوں مخصوص طریقہ استعمال کرتے ہیں اور پوری طرح کامیاب ہیں۔ وہ مکالموں سے احتراز کرتے ہیں اور راوی کی زبان سے کہانی بیان کرتے ہیں، جو کہ جدید انگریزی محاورہ استعمال کرتا ہے چونکہ راوی کی حیثیت اور احساسات جدید شہر کی پیداوار ہیں اس لیے انگریزی زبان اس ناول میں غیر فطری نہیں محسوس ہوتی۔

کیسوں کہانی بیان کرنے اور منظر نگاری میں خاصی مہارت رکھتے ہیں۔ ناول میں مدھون میں انگریزی پولیس چوکی کے محاصرے کا بیان خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ جزویات، تفصیلات اور واقعات پورے منظر کو قاری کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ یہاں کیسوں کا فن خاصے عروج پر ہے۔ اس طرح کے دلکش مناظر میں دلی کی نمائش اور شملہ کا پیرٹی بول، خاص طور پر نمایاں ہیں۔

کیسوں کہانی بیان کرنے اور واقعات سے واقعات ایجاد کرنے پر غیر معمولی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لکھنؤ کے واقعات، گنجو خاندان کی کہانی، 'وارانسی دلی' اور شملہ کے واقعات ناول میں قاری کی دلچسپی بڑھاتے ہیں اور اسے اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں۔

مذکورہ بالا خصوصیات کے باوجود 'لوکنگ تھرو گلاس' میں بعض مقامات پر بھول آگئے ہیں۔ ناول بنیادی طور پر فردی (episodic) ہے، جس میں واقعات کی بہتات ہے۔ یہ راوی کی موجودگی کے باعث ایک سلسلے میں تو پروگئے ہیں، لیکن کسی معنوی حقیقت کو بیان کرنے سے قاصر ہیں۔ ناول میں بصیرت تو کجا، کوئی موضوع تک نہیں ابھرتا۔ حالانکہ ملک آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف ہے، لیکن کیسوں تمام واقعات کو غیر سنجیدہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ ایک عجیب طرح کا پھکڑ پن اور مضحکہ خیزی کا رویہ ناول میں ابھرتا ہے۔ ناول کے زیادہ تر واقعات بھونڈے، کریم، نازیبا اور فحش ہیں، جس کے سبب فکشن میں وقار اور سنجیدگی کے عناصر زائل ہو جاتے ہیں۔ یہ سب باتیں ایک خاص طرح

کے قاری کے لیے شاید تفریح اور دلچسپی فراہم کریں، مگر ناول کی سرشت کے خلاف ہیں اور اسے زوال کی طرف لے جاتی ہیں۔

ناول میں ایک تکنیکی خامی یہ بھی ہے کہ اس میں واقعات راوی واحد متکلم کے نقطہ نظر سے بیان کیے گئے ہیں۔ راوی یا تو خود اپنے بیان کردہ واقعات دیکھتا ہے یا پھر دوسروں سے ان کے بارے میں معلومات حاصل کر کے انھیں بیان کرتا ہے۔ لیکن 'نملہ' کے عنوان سے لکھا گیا باب کسی دوسرے شخص کے نقطہ نظر سے بیان ہوتا ہے، چونکہ اس باب میں بیان کیے گئے واقعات راوی کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس نقطہ نظر کی تبدیلی کا نہ کوئی تکنیکی جواز ہے نہ موضوعاتی۔ بلکہ ایسا لگتا ہے کہ ناول نگار کو بھی اس کا احساس نہیں ہے۔

کیسوں کے یہاں کئی ناول نگاروں خصوصاً مارکیز کے اثرات صاف طور پر جھلکتے ہیں، خاص طور پر ادبی تدابیر (devices) کے استعمال میں یہ اثرات بہت نمایاں ہو جاتے ہیں۔ تین بنیادی تراکیب Magic realism time warp اور نا اتمام پذیری (open endedness) ہیں لیکن ان تراکیب کے استعمال کے باوجود ناول میں کسی طرح کی منطوقی ایجاد کا اضافہ نہیں ہوتا بلکہ ناول میں حقیقت نگاری کے مقابلے میں یہ تراکیب بالکل مصنوعی اور بے معنی ثابت ہوتی ہیں۔ اول الذکر تراکیب سے جو فلکس میں ڈبل فوکس یا متناظر پیدا ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہوتا۔ اگر ناول کا راوی ۱۹۴۲ء کا کوئی فرد ہوتا تو بھی ناول کا وہی تاثر ہوتا جو زمانی مراجعت کی خوش تدبیری سے پیدا کیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسری تراکیب بالکل ناکام ہیں، چونکہ وہ نہ تو ہستی سطح پر اور نہ ہی موضوع کی سطح پر کوئی مقصد رکھتی ہیں۔

کیسوں غیر معیاری اور بیہودہ مذاق کا استعمال بار بار کرتے ہیں اور کبھی کبھی مزاح اور طنز کے زعم میں توہین کرنے پر بھی آمادہ نظر آتے ہیں۔ تقسیم ملک کے وقت پُرانے قلعے میں جن مسلمانوں نے پناہ لی، ان کو پُریا گھر سے تشبیہ دینا مذاق (باقی صفحہ ۲۶ پر)



علی: راما چند سون

جدید ہندوستانی مصوری

مسعود الحق

قص ہو یا موسیقی، فن تعمیر ہو یا تھیٹر وہ ہر جگہ ماضی اور سیما ب صفت حال کا پر تو ہوتا ہے۔ پینٹنگ کا احوال بھی ان سے مختلف نہیں ہے۔
جدید ہندوستانی آرٹ کی ترقی میں ہمیں ایک آہستہ خرامی مگر مسلسل ارتقاء کی کیفیت نظر آتی ہے۔ ہمارے جدید فن کاروں نے اگر اصول اور انداز کی بہت سی روایتوں کو توڑا ہے تو دوسری طرف انھوں نے اصول اور انداز کی نئی نئی روایتوں کی بناء بھی ڈالی ہے۔

تحقیق و جستجو انسانی فطرت ہے۔ فن کاریوں بھی زیادہ حساس ہوتا ہے۔ وہ اپنے ماحول اپنے آس پاس کی دنیا کی تفصیلات اور اس کے بھیدوں کو جاننے کے لیے بے قرار رہتا ہے اور ساتھ ہی اپنے اس ماحول پر اپنی چھاپ بھی ڈالنے کی اسے آرزو ہوتی ہے۔ آرٹسٹ شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنے ذاتی تجربات کے بارے میں سوچتا بھی ہے اور اس پر اظہار خیال بھی کرتا ہے، وہ جس طرح ماضی کے اثرات قبول کرتا ہے اسی طرح مستقبل کو کچھ دینا چاہتا ہے۔ رابندر ناتھ ٹیگور نے کہا تھا: "آرٹ ہماری تخلیقی قوتوں کے بے پناہ حسن اور کبھی نہ ختم ہونے والے جذبے کی نمایندگی کرتا ہے۔ یہ دینے میں سخی ہوتا

ہے اور لینے اور قبول کرنے میں بھی وسیع القلب، یہ اپنے انداز میں انوکھا ہے اور اپنی مقبولیت میں عالمی، آرٹ کی یہی وسعت اور ہمہ گیری اور ہمہ جہتی ہے جس کی وجہ سے ہم فوٹو اور ایک اچھی پینٹنگ میں فرق کرتے رہتے ہیں۔ فوٹو جسمانی اور ظاہری اظہار تک محدود ہوتا ہے اس کے برعکس ایک اچھی پینٹنگ میں فنکار کا روحانی اور اک رواں دواں ہوتا ہے۔ اٹلی کے مشہور آرٹسٹ لینا رڈو ڈاونچی نے بہت صحیح کہا تھا کہ "پینٹنگ ایک شعر ہوتا ہے جو دیکھا جاتا ہے۔"

ہر ملک اور ہر قوم، اگرچہ اپنے اپنے خصوصی ماحول اور مزاج کے مطابق آرٹ کی تخلیق کرتی ہے مگر اس تنوع کے باوجود بہت سے مشترک عناصر بھی ساری دنیا کے آرٹ میں کارفرما رہے ہیں۔ فطرت سے لگاؤ اور روحانی اقدار و تصورات کا احترام جیسے عناصر نے فن پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ ہندوستانی آرٹ کی ایک خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس نے انسان کی ظاہری شکل و صورت کے مقابلے میں اس کی داخلی شخصیت پر زور دیا۔ رومیوں نے انسانی اعضاء کے حسن کو اہمیت دی، اعضاء کے توازن اور ان کے باہمی حسن کی بنیادی شرط قرار دیا۔ اس کے برعکس ہندوستانی فن کار نے ان وقتی اور فانی عوامل سے صرف نظر کرتے ہوئے انسان کی عالمی اور دائمی خصوصیات کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ جسم سے زیادہ روح میں ہندوستانی فن کار کی دلچسپی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اس کے لیے حق زیادہ اہم ہے۔ ہندوستانی پینٹنگ کے کئی خصوصی پہلو ہیں جو تکنیک اور ذرائع کی لاکھ تبدیلیوں کے باوجود بدستور قائم رہے ہیں۔ ایک ترقی پذیر سماج تبدیلیوں کا دلدادہ ہوتا ہے کہ جمود بہر حال پس ماندگی اور غیر صحت مندی کی علامت ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستانی پینٹنگ نے اپنے متنوع انداز اور نئے نئے طرز اظہار کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھا مگر روایات سے اپنے روحانی رشتے کو نہیں توڑا۔

بیسویں صدی کے آغاز ہی سے آرٹ کے مغل اور راجپوت اسکول انحطاط پذیر ہونا شروع ہو گئے تھے۔ یہی وقت تھا جب ماڈرن انڈین پینٹنگ کا جنم ہو رہا

تھا۔ ہندوستانی خیالات و جذبات پر ابھی تک جو قید و بند سی ٹپی ہوئی تھی وہ ختم ہونے لگی۔ بیرونی تسلط کی زنجیریں بھی ٹوٹنے لگیں اور ماڈرن انڈین پینٹنگ، تخلیق کی ان گنت شکلوں میں منظر عام پر آنے لگی۔ احیا پسند فن کاروں نے ماضی کی حسین کہانیوں اور شجاعت و دلیری کے قصوں کو دہرانا شروع کیا، ہندو اور بدھ مت عقائد کی بازگشت سنائی دینے لگی۔ کالی واس کے سنسکرت ڈراموں اور ہندو رزمیہ داستانوں نے فن کاروں کی تخلیقی قوتوں کو ہمیز لگائی۔

راجا رومی ورامنے ہندوستانی آرٹ کو ایک نئی تحریک بخشی، انھوں نے ہندوستانی دیو مالا کے مناظر اور دیسی زندگی کو بڑے جذباتی انداز میں پیش کیا، ایک گتشدہ فلسفے، ایک کھوئے ہوئے نظریے میں روح چھونکنے کی کوششیں ہوئیں، آرٹ کے اس اُفق پر ابندر ناتھ ٹیگور کی آمد نے ہندوستانی آرٹ کے بعض بنیادی تصورات کو دوبارہ بیدار کیا۔ پھر وہ فن کار سامنے آئے جو مغربی رجحانات سے بھی واقف تھے اور ہندوستانی روایات کا علم بھی رکھتے تھے۔ امرا شیرگل نے ایک موقع پر کہا تھا ”پہلی نظر میں بہت سی پینٹنگس ہو سکتا ہے کہ ہندوستانی نہ لگیں مگر حقیقی معنوں میں ان کی اصلیت اور ان کی ماہیت بڑی حد تک ہندوستانی سی ہے۔“

جس وقت گوگاں (Gauguin) Tahitians کی سیدھی زندگی ندیگوں کو اپنا موضوع بنا رہا تھا اور مودگلیانی (Modigliani) پریگرو مجسموں کا دوپل رہا تھا۔ امرا شیرگل غمگین حسن اور دیسی انداز کو اپنی روحانی تصویروں میں وکر مشرق اور مغرب کے درمیانی خلا کو پر کرنے میں لگی ہوئی تھی جیسی رائے، بیت کار ہلدی، سدھیر خستگیر اور دوسرے بہت سے فن کار بھی ہندوستانی صنوعات کو اپنا رہے تھے۔ ابندر ناتھ ٹیگور کے سب سے باکمال اور ہوشیار نژد نند لال بوس تھے۔ ان کے فن پاروں نے شانتی نچیتن کے فلسفے میں مزید بڑی دوڑادی۔ بنگال اسکول کی مبینہ جذباتیت کے باوجود ہمیں یہ نہیں بھولنا

چاہیے کہ قدامت پسند جذباتیت اور شدید رومانویت، درحقیقت کوشش تھی انہیں آرٹ کو نقش و نگار طاق نسیاں بننے سے روکنے کی۔

۱۹۰۲ء میں کلکتہ اور نیشنل سوسائٹی آف آرٹس کی بنیاد پڑی اور ایک ایسے اسلوب کی ابتدا ہوئی جس میں ہندوستانی موضوعات اجتہاد کے خطوط اور اشکال کی روش، مغل طرز کے فطری انداز اور راجستھانی اور پہاڑی اسالیب کے شعری بانچین کا ایک حسین امتزاج سامنے آنے لگا۔ اسی اسلوب کو جدید ہندوستانی مصوری کی تاریخ میں نشاط ثانیہ کا دور کہا جاتا ہے۔ بنگال اسکول میں دھیرے دھیرے تصنع و ریا اور لوگوں نے اس اسکول سے جو امیدیں وابستہ کر رکھی تھیں وہ ناامیدی میں بدلنے لگیں۔ اس اسکول کی کارکردگی سے بدظن ہونے والے پہلے شخص، ستم ظریفی دیکھے کہ خود را بندر ناتھ ٹیگور تھے۔ یورپ کے دورے سے واپس آنے کے بعد انھوں نے کہنا شروع کیا کہ بیسویں صدی میں قدیم روایات کو زندہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ فن کے ارتقاء کے لیے ٹھوس انفرادی اقدامات کی برجستگی اور انفرادیت کی ضرورت ہے۔

جدید ہندوستانی مصوری کے بانیوں میں را بندر ناتھ ٹیگور اور پنجاب کے کم سن فن کارہ امرتا شیرگل سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ۱۹۴۲ء میں فن کاروں کے ایک گروہ نے اپنے آپ کو ”کلکتہ گروپ“ کے نام سے متعارف کرایا۔ ان فوجوانوں نے تمام روایتی آداب کو خیر باد کہہ کر ایک ایسے اسلوب کی ابتدا کی جس میں ہیں جرمین دبستان اظہاریت کا پر تو نظر آتا ہے قصہ تفصیل طلب ہے، مختصریوں کہا جاسکتا ہے کہ جدید ہندوستانی مصوری کو تین اہم ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اظہاریت، تجریدیت اور استعجابیت۔ آزادی کے بعد کے پہلے دس برسوں میں اظہاریت کا دور دورہ رہا، دوسری دہائی میں تجریدیت کا اور تیسرے دور میں استعجابیت کا۔

آج سن رسیدہ اور فوجوان فن کاروں کی ایک بہت بڑی تعداد ہے جو ہندوستانی ماڈرن پینٹنگ کو اپنی تخلیقات سے وقار اور اعتبار بخش رہی ہے۔

معروف سٹوڈنٹوں میں ہم حسین، غلام شیخ، رام کمار، طیب مہتا، اکبر پدسی، ملتی ہلتی، وکاس بھٹا چاریہ، کے جی سبرامنیم، شمشاد، دیوان سندرم، رام چندرن، پریم جیت سنگھ، اریٹا سنگھ، جتن داس اور غلام رسول سنتوش وغیرہ کے نام لے سکتے ہیں۔

یہ احساس بڑا خوش آئند بھی ہے اور بہت افزا بھی کہ ان فنکاروں کے متنوع اور تخلیقی کاموں کی وجہ سے ہمیں جدید ہندوستانی پینٹنگ میں روایت کی اندھی تقلید کی بجائے روایت کی تعمیر نو نظر آ رہی ہے۔

ہندوستان کے مشہور فن کاروں میں آپ نے رام چندرن، پریم جیت سنگھ، اور جتن داس کے نام دیکھے ہیں۔ ان کا خصوصی ذکر میں اس لیے کر رہا ہوں کہ ان تینوں معروف فن کاروں کا طویل اور باضابطہ تعلق جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بھی رہا ہے۔ ہم لوگوں نے ایک ہی ادارے اور ایک ہی شعبے میں برسوں کام کیا ہے۔ کچھ اچھا وقت گزارا ہے۔ جتن داس اور پریم جیت سنگھ کی مصوری ماحر ہندوستانی مصوری کے منظر نامے پر اپنی مستقل شناخت رکھتی ہے۔ جتن کی تصویریں اپنے فکری مواد کی وجہ سے اور پریم جیت کی تصویریں اپنی فنی مہارت اور دل کشی کی وجہ سے۔ دونوں نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر ہندوستان کی نمائندگی کی ہے اور دونوں کا الگ الگ جائزہ لیا جانا چاہیے۔ مگر مضمون کی طوالت کے خوف سے میں آج صرف رام چندرن نامی کا تھوڑا سا ذکر کر دوں گا۔ باقی دو ساتھیوں کا ذکر آئندہ کسی موقع پر یہ سب الگ الگ مطالعوں کے مستحق ہیں۔

”میری یادوں کے اُفتخ پر پہلا سنگ گھڑی ہے اس کی شکل اور میرے شعور کی دھڑکن سے ہم آہنگ اس کی ٹمک ٹمک....“

”جس گھر کے تاریک کمرے میں میں پیدا ہوا تھا وہاں اس گھڑی کے ساتھ دو اور چیزیں تھیں۔ لکڑی کے ایک بڑے سے فریم میں جہاں لکھنی کی تصویر کا ایک پرنٹ۔ تصویر کے نیچے انگریزی میں ایک نام لکھا ہوا تھا ’روی درما‘۔ نام میں

R کی دم اس طرح کھینچی گئی تھی کہ اس پر کسی چہرہ کا گمان ہوتا تھا اور سارا ام بانی پر تیرتی ہوئی چھوٹی سی کشتی لگتا تھا۔ تصویر میں ایک انتہائی نازک ٹھٹھل والے بڑے سے کنول کے پھول پر بھاری بھر کم مہاکشمی کس طرح ٹکی ہوئی تھی یہ میرے لیے ایک راز تھا۔ مہاکشمی کا رنگ گلابی تھا۔ اور اُس نے لال رنگ کی سلک کی ساری مہاراشٹر کی عورتوں کے انداز میں پہن رکھی تھی۔ (راما چندرن کے ایک سوانحی مضمون سے) راما چندرن کا کہنا ہے کہ بہت برسوں بعد انھوں نے ایسا حسن دہلی کے ایک بازار لاجپت نگر میں نائلون کی ساری پہنے ہوئے دیکھا۔ دل و دماغ کو متاثر کرنے والی مہاکشمی کو اس پینٹنگ کے ساتھ ہی ایک پورٹریٹ ان کے تایا کا تھا جس نے بقول راما چندرن ان کی زندگی کا رخ ہی بدل دیا۔ پینٹنگ کو ہمیشہ بنانا شاید اسی تصویر کی دین ہے۔ تایا کا یہ پورٹریٹ کیرالا میں ہندوستانی آرٹ کے جد امجد رومی ورما کے اسٹائل میں تھا۔

”ہماری تصویری روایات کے میرے اولین تاثر کا تعلق کرشنا سوامی کے اس مندر سے بھی ہے جہاں میں اپنی ماں کے ساتھ جایا کرتا تھا۔“ (راما چندرن سوانحی مضمون)

راما چندرن نے ۱۹۵۰ء میں اپنا گاؤں آٹنگل Attingal چھوڑا۔ ان کے خاندان نے تری فندرم میں رہائش اختیار کر لی تھی۔ ۱۹۷۷ء میں راما چندرن نے شانتی نیکیتس کا رخ کیا۔ کیرالا ان سے ہمیشہ کے لیے چھوٹ گیا۔ اب یہ وہاں جاتے ہیں تو محض ایک ہمان کی حیثیت سے۔

مندروں کی تہذیب، قص و موسیقی کی قضا اور ملیالم ادب کے اثرات کے ساتھ ساتھ گاؤں کی زندگی نے راما چندرن کا رشتہ فطرت اور اس کی ہر طرف بکھری ہوئی سحر انگیز رعنائیوں سے بڑی کم عمری ہی میں استوار کر دیا تھا مگر اُن سے پار جانے کی تڑپ، ان کے دماغ میں نئے نئے خیالات پیدا کر رہی تھی اور نہ جانے کتنے اور کیسے کیسے سوالات تھے جو جواب چاہتے تھے، ان کا اُس وقت کا ماحول ان

سوالوں کے جواب دینے سے قاصر تھا۔ انھوں نے بنگال اسکول کے آرٹسٹوں کی تصویریں بھی دیکھی تھیں۔ رام کنکر (جنھیں سب 'کنکرو' کہتے تھے) کا سنتھال خاندان کا عجمہ بھی دیکھا تھا اور جس سے وہ بہت متاثر بھی ہوئے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کا شانتی نیکیتن آنا ایسا ہے جیسے کوئی جنت میں آگیا ہو۔ شانتی نیکیتن کے کھدوے حسن، تخلیقی دم خم اور روایتی فن تعمیر کو رام چندرن نے جذب کیا۔ رام کنکر کی توانا شخصیت نے انھیں بے پناہ متاثر کیا۔ قبائلوں کی بے داغ، اچھوتی اور بگاڑ سے منحرف مگر پس ماندہ زندگی سے ایک گہرا تعلق اور ہمدردی کنکرو اور رام چندرن کا مشترکہ جذبہ تھا۔

اُردو کے ادبی حلقوں میں رام چندرن خاصے معارف ہیں۔ بلراج مین را اور شمیم حنفی کے تعاون سے انھوں نے منٹو کی فسادات سے متعلق کہانیوں پر مبنی ایکنگزر کا ایک شان دار فوٹیو تیار کیا تھا۔ اس کے علاوہ انور سجاد کے ناول خوشیوں کا باغ، شمیم حنفی کے اسمبلازرات کے اسٹریٹسز بھی بنائے تھے۔ یہ تمام چیزیں اُردو کے عہد ساز رسالے شعور کی طرف سے شائع ہو چکی ہیں۔

رام چندرن نے ۱۹۸۶ء میں 'بیاتی' اور 'اُردو' کا جو تصویری سلسلہ پینٹ کیا تھا اور جس کی دہلی میں کامیاب نمائش بھی ہوئی تھی۔ اس سلسلہ تصاویر پر ابراہیم القاضی کی طرف سے شمیم حنفی کا لکھا ہوا ایک کتابچہ بھی شائع کیا گیا تھا۔ بیاتی سینئر میں درحقیقت یہی آزاد قبائلی روح جاری و ساری ہے۔ رام کنکر نے انھیں ماڈل سمجھا۔ دھوپ اور ابرو باد کے پالے ہوئے جموں کے، نفاستوں اور نزاکتوں سے محروم خطوط نے ان کی توجہ کو اپنی طرف کھینچا، رام چندرن کے لیے سنتھالوں کا دُردِ ایسی بھری تحریک سے کچھ زیادہ تھا، یوں تو حسن کے سارے انداز پیارے تھے۔ مگر رام چندرن کو ان قبائلیوں کی سادگی اور ان کی دوستی کے جذبے نے مارا۔ شانتی نیکیتن چھوڑنے کے بعد رام چندرن نے اُن ہوشیار اور دنیا سے واقف لوہاروں کو دیکھا، جنھوں نے بعد کو بیاتی کے لیے نمونے کا کام دیا۔ 'بیاتی' جس میں طنز و کنایہ

اور جنسی تشبیہات کی فراوانی ہے۔ اسی طرح اودے پور کے بھیل ہیں جن کی مصویت اور سادگی نے رام چندرن کا من موہ لیا اور کچھ اس طرح کہ آج بھی اُن کی تصویروں کے تانے بانے میں ان بھیلوں کا معصوم اور قصّص سے پاک پرتو نظر آتا ہے۔

رام چندرن کے کینوس بہت وسیع ہوتے ہیں اس کی ایک وجہ تو ان کے موضوعات ان کی تشبیہات اور ان کے پیش کش کے انداز کا تنوع ہے 'دوسرا ایک سبب پینٹنگ میں خود اپنے آپ کو گم کر دینے کی خواہش ہے اور اس کیفیت کے سچے اور موثر اظہار کے لیے وسعت اور عرض ناگزیر ہوتے ہیں۔ ایک وسیع و عریض کینوس رام چندرن کے فن کے لیے اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ بڑا کینوس انھیں مدد بھی دیتا ہے اور تحریک بھی۔ بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ یہ ان کے لیے ایک خاموش ترغیب کا کام کرتا ہے۔

رام چندرن کے خیال میں ہو سکتا ہے کہ قدرت نے ان کو ذہن کی ہمہ گیری دی ہو اور ان کی دسترس کو بے پناہ بنایا ہو مگر وہ اس وقت جو کچھ بھی ہیں اُس ترغیب اور اس تحریک کا بہت بڑا حصہ ہے جو انھیں شائستگی میں نصیب ہوئی۔ دوا اثرات اور یہ جنھوں نے ان کے کام کی سمت متعین کرنے اور ان کے نظریات کی تشکیل میں خاصا اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان میں ایک اثر نندلال بوس کا ہے اور دوسرا دیواری تصویروں کی روایت کا۔ رام رام چندرن 'نندلال بوس کے اس قول سے اتفاق کرتے ہیں کہ "آکھ نہیں دماغ فن کار ہوتا ہے"

ہندوستانی پینٹنگس کا اظہار عموماً دو طریقوں پر ہوا ہے۔ ایک دیواری تصویروں کے ذریعے اور دوسرا مینا تو ر یعنی منی ایچر روایتوں کے ذریعے۔ دیواری تصویریں براہ راست دیوار پر بنتی ہوئی یا پھر دیوار پر اوپر سے لگائی ہوئی تصویروں کو کہتے ہیں۔ یہ عموماً سائز میں بہت بڑی اور اس عمارت کی طرز تعمیر سے مطابقت رکھتی ہیں جن کی دیواروں پر یہ بنائی گئی ہیں۔

شانتی بھیکشن جہاں راما چندرن کے تخلیقی نظریات نے ختم لیا اور پرورش پائی وہاں کے کتب خانے میں انھیں میکسکو کے دیواری مصوّر ڈیگوریورا، ڈیوڈ الفارو اور جور کلیلنسکو کی تخلیقات دیکھنے کا موقع ملا۔ دود بہاری مکر جی نے بھی ان لوگوں کا تذکرہ کیا اور دیواری مصوڑوں سے متعلق ادب کی نشان دہی کی۔ راما چندرن نے ان فن کاروں کا عمیق مطالعہ کیا۔ انھیں اپنے فکر اور ان فن کاروں کے خیالات میں بڑی مماثلت سی نظر آنے لگی۔ ڈیگوریورا نے کسی جگہ کہا ہے کہ دیواری تصویریں "ناخواندہ افراد کے لیے بصری کتا ہیں ہوتی ہیں"۔ راما چندرن کے ذہن نے اجنتا کی بیانیہ شبیہوں کے تاثر کو میکسکو کے تاثرات ملایا۔ وسیع کینوس بیانیہ اور تفصیلی استعارے اور شبیہات، راما چندرن کی تصویروں کے لازمی اجزاء ہوتے گئے۔ دیواری تصویریں راما چندرن کو تو پابند نہ کر سکیں مگر خود ان کی تصویروں نے انھیں اپنا ضرور کر لیا۔ ان کی اینزل پینٹنگ، وسعت اختیار کرتی ہے، بڑھتی ہے اور بڑھ کر دیواری قسم کے کینوس پر منتقل ہو جاتی ہے۔ وہ اب نہ تو دیواری پینٹنگ رہتی ہے اور نہ دیوار پر اوپر سے لگائی ہوئی تصویر۔

راما چندرن اجنتا اور کیرالا کی روایتی دیواری تصویروں سے تبدیلی آگے نکلے۔ ان کے اور میکسکو کے فن کاروں کے لیے 'بیانیہ' اور اشاریت کی ثنویت پر مبنی شبیہیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں، دونوں کے یہاں صناعتی 'اسلوب' بیرونی خطوط، پیکروں کو پیش کرنے کے خصوصی انداز اور انسان اور قدرت کی ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ میکسکو کے فن کاروں کے لیے ویسی اور قدیم اشاریت جو کردار ادا کرتی ہے، راما چندرن کے لیے وہی رول ہندوستانی کلاسیکل عقائد اور اصولوں کی طرف اُن کا رجحان ادا کرتا ہے۔ اگر اشتراکی رنگ کی جھلک میکسکو کے فن کاروں کے فن کا جزو لاینفک ہے تو راما چندرن کے یہاں اس کی جگہ استعارے اور ایک فلسفیانہ مواد نے لی۔ راما چندرن کے نزدیک جدیدیت کو ہندوستانی شرائط پر ہندوستانی تعبیر و توجیہ سے عبارت ہونا چاہیے۔ وہ اپنے کلاسیکل ماضی کی

ان دیکھتے ہیں مگر اپنے پاؤں بڑی مضبوطی کے ساتھ اپنے 'حال' میں جمائے رکھتے ہیں۔ ان کا انداز یا ان کے فن کی زبان ہندوستانی رہتی ہے جب کہ ان کی تصویروں کے مواد اور موضوعات اپنی سرزمین سے مستعار ہوتے ہیں مگر وہ جہاں گرد بھی ہوتے ہیں اور ان میں عالمی تہذیبوں سے رشتہ بھی دکھایا جاسکتا ہے۔

مارچ ۱۹۶۴ء میں رام چندرن کا پی ایچ ڈی کا اسکالرشپ ختم ہوا جو اُس وقت شانتی نکیتن ہی میں رہ کر کیرالا میورلس (Kerala Murals) پر اپنا کام کر رہے تھے۔ وظیفے کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ شانتی نکیتن میں اُن کا قیام بھی ختم ہو گیا۔ انھوں نے دہلی کا رخ کیا۔ یہاں کمار (کمار گیلری والے) کو اپنا منتظر پایا۔ کمار نے انھیں اپنے گیٹ ہاؤس میں رہنے کی جگہ دی، دہلی کے بہت سے فن کاروں سے ملاقات کرائی۔ طیب مہتا اور کرشن کھننا سے دوستانہ تعلقات ہو گئے۔ بہر حال زندگی ایک جدوجہد تھی۔ ۱۹۶۵ء میں ان کی ملاقات نند لال بوس کے ایک شاگرد ابوالکلام سے ہوئی جو اس وقت جامعہ ملیہ اسلامیہ کے فائن آرٹس کے شعبے کے سربراہ تھے۔ کلام صاحب نے انھیں جامعہ آنے کی پیش کش کی۔ فائن آرٹس کے شعبے میں انھیں لکچرر کی حیثیت سے جگہ مل گئی یہاں وہ آخر میں پروفیسر ہوئے ابھی دو ایک سال قبل وہ جامعہ سے سبک دوش ہوئے ہیں، اُس وقت پرم جیت سنگھ اس شعبے میں پہلے ہی سے کام کر رہے تھے۔ دونوں فن کاروں کا ساتھ بڑا مستحکم اور بائیدار ثابت ہوا۔ ۱۹۶۷ء میں شادی ہو گئی۔ اب رام چندرن کی زندگی میں ٹھہراؤ بھی آ گیا تھا اور شب و روز نسبتاً پریشانیوں اور ذہنی کشمکشوں سے پاک تھے۔ سکون تھا۔ اب وہ اطمینان کے ساتھ پینٹنگ کر سکتے تھے۔ کلام صاحب نے انھیں شعبے میں ایک بڑا سا اسٹوڈیو بھی فراہم کر دیا۔ ایک میورلس پینٹر کو اب کام کرنے کے لیے فضا بڑی سازگار مل گئی۔ انڈین ریسرکشن (Indian Resurrection) ۱۹۶۵ء میں ان کا پہلا بڑا کام تھا جو جامعہ کے فائن آرٹس کے شعبے کے اسٹوڈیو میں سوچا گیا اور اسی میں تکمیل کو پہنچا۔

کیرا ایڈیشنٹی میٹس کی زندگی کے سکون اور فطرت سے قرب کے بعد دہلی کے قیام میں، دہلی نے اگر ایک طرف راما چندرن پر اپنا سحر کیا تو دوسری طرف اس کی گہما گہمی اور پُرسور ماحول نے بھی انھیں بہت بے کیف کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ "کلکتے میں سفاکی مجبوری کی وجہ سے تھی، یہاں (دہلی میں) سفاکی زندگی ہے۔" انھیں یاد آتا ہے کہ کلکتے کے فٹ پاتھ کے خیف و زار باسیوں نے انھیں Indian Resurrection والی پینٹنگوں کے لیے شبیہیں فراہم کی تھیں۔ بہر حال یہاں انھوں نے ایک طوفانی جوش و خروش کے ساتھ کام شروع کیا جس کا نتیجہ ۱۹۷۳ء میں End of Yadavas کی شکل میں سامنے آیا۔ جذبات کے غلبے اور نوجوانی کی روٹھی روٹھی بے یقینی، چاروں طرف پھیلی ہوئی عدم مساوات اور پریشانی اور خود ان کی قابل رشک ذہنی اور جسمانی توانائی نے انھیں سے نہ بیٹھنے دیا (آج جب وہ تقریباً ساٹھ برس کے نوجوان ہیں، اپنے آپ کو An Old Man کہہ کر مسکراتے ہیں۔

Indian Resurrection ۱۹۶۵ء سے ۱۹۶۸ء تک کی ان کی پینٹنگس کے زمانے کو 'عہد تاریک' کا نام دیا جاسکتا ہے کیوں کہ اس زمانے کی تصویریں نہ صرف موڈ کے اعتبار سے بلکہ اپنی ایک رنگی کی وجہ سے بھی ایک بے بسی اور غمگینی کا تاثر دیتی ہیں۔ راما چندرن کے یہاں اگرچہ دستوفسکی جیسی المناکی کا عنصر بھی ملتا ہے مگر وہ بہر حال ہر لحاظ سے بیسویں صدی کے آدمی ہیں۔ اس زمانے کی ان کی تصویروں میں انسانی جسم ٹرے ٹرے مسخ اور سروں سے محروم نظر آتے ہیں مگر اس کے باوجود ان میں ایک جالیاتی اپیل ہے۔ مزاح سیاہ کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ خود راما چندرن کے قول کے مطابق یہ مزاح کوئی معمولی مزاح نہیں ہے بس یوں سمجھ لیجیے کہ ریشے اور پروں سے بنے ہوئے گدے میں نیچے سے لوہے کی کیلیں لگا دی گئی ہیں۔ اس لطف سے واقف ہونے کے لیے بستر بر لیٹس ضروری ہے۔

'Kaleidoscope', 'Moving Bodies', 'Indian Resurrection'

اور 'Gestures' کے تصویری سلسلوں میں مرض پسندی اور افسردگی حقیقتاً اپنے عروج پر پہنچی مگر برہسہا برس کی ریاضت، شاہدے اور غور و فکر نے فن کار کو مقررہ اصول و ضوابط کی پابندیوں سے بالآخر آزاد کرادیا۔ اپنے اس سفر میں وہ حقیقت پسندی کی منزل سے نکل چکے تھے، ہندوستانی کلاسیکل آرٹ میں بیرونی خطوط کی اہمیت اور اُس کی اثر آفرینی کو ختم کر چکے تھے۔ *en Masse* کے پیچیدہ تصویری سلسلے میں انھوں نے پُرانے معیاروں کی شکست و ریخت کر کے انھیں ایک نئی ترتیب دی۔ بہت پہلے ناآموزدہ کار کی سی جرات سے کام لیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا "مجھے فرسودہ اور انحطاط پذیر اقدار کو ختم کر کے نئی اقدار کی بنا ڈالنے کی آرزو ہے" تصویروں کے اس سلسلے میں اُن کی اس آرزو کے برآنے کے امکانات نظر آنے لگے۔

انتہائی حساس اور جذباتی تو رام چندرن خود بھی ہیں۔ ان کی اس افتاد طبع کی آبیاری کیرالا اور شانتی نکتین دونوں جگہوں پر ہوتی رہی، نوجوانی کے زمانے کی شدت اور اشتراکی میلانات ان کے پھٹی دہائی کے کاموں میں نظر آتے ہیں *Machine* اور *Peep Hole* ان کی اچھی تصویریں ہیں۔ اس رجحان کا نقطہ عروج ہیں *End of Yadavas* میں ملتا ہے۔ جوانی اور تندرستی کی جراحت پذیری کے احساس کی جھلکیاں ییاتی (*Yayati*) میں دکھائی دیتی ہیں۔ تلاشِ حُسن اور اساطیر کی سحر انگیزی کے شعور نے ان سے اروشی (*Urvashi*) کے سلسلہ تصاویر کی تخلیق کرائی۔ اس طویل مگر پُر لطف سفر کے بعد آج ان کی تصویریں باطن کے مطالعے اور نفس کے شاہدے کی ضرورت کو کھنگال رہی ہیں۔

اس حقیقت کے ثبوت کم نہیں ہیں کہ رام چندرن آرٹسٹ پورے طور پر رام چندرن کے قابو میں ہے۔ وہ ہر اُس فن پارے کی تخلیق پر قادر ہیں جو وہ چاہتے ہیں۔ ریاضت

کی آگ نے ان کو تپایا ہے اور انھیں یقین و صلاحیت کی وہ حرارت بخش دی ہے جو ان سے ابھی بہت سے مزید اعلیٰ تخلیقی کام کرا دے گی۔

راما چندرن کی بیوی خود ایک بہت اچھی آرٹسٹ ہیں۔ گھر کو خوش اسلوبی سے چلانے کے ساتھ ساتھ نہایت خاموشی اور لگن سے اپنا تخلیقی کام کرتی رہتی ہیں۔ ابھی کچھ ہی عرصہ پہلے دہلی میں ان کے کاموں کی ایک بڑی کامیاب نمائش ہوئی تھی۔ ’نکھری نکھری اور دھان پان‘ ایک سفید پتھری کے سائے میں چھیلی سے راما چندرن کی پہلی ملاقات ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ ۱۹۶۷ء میں شادی ہوئی۔ چھیلی راما چندرن کی سب سے زیادہ سچی ناقدر ہیں، وہ ان کی ہمت افزائی بھی کرتی ہیں اور ان پر قدغن بھی لگاتی ہیں۔

راما چندرن نائر کو پینٹر کی حیثیت سے تو دنیا جانتی ہے، مگر کم ہی لوگ ہوں گے جنھیں یہ معلوم ہو کہ وہ کرناٹک کلاسیکی موسیقی کا بھی اچھا علم رکھتے ہیں، بہت اچھا گاتے ہیں۔ جس مزاج بے پناہ ہے۔ اب دہلی اور جاموہلیہ میں رہنے کی وجہ سے اردو زبان خاصی یکھ لی ہے۔ شروع شروع میں جب جاموہلیہ آئے تھے اُس وقت اردو سے بالکل ناواقف تھے اور یہ زبان ان کے لیے بالکل اجنبی تھی۔ ’لفافہ‘، ’گزارش‘، ’درخواست‘، ’منظور‘ یہ الفاظ انھیں بہت دلچسپ لگتے تھے۔ انھیں استعمال کرنے کا شوق تھا۔ استعمال صحیح ہوتا تھا یا غلط، اس سلسلے کچھ کہنے کی غالباً ضرورت نہیں ہے۔ راما چندرن نامانوس ماحول میں بہت خاموش اور کم گو ہیں مگر دوستوں کی محفل میں جانِ محفل ہوتے ہیں۔

بہر حال روایات اور اپنے عہد کی سیاسیت کے عنوان نے انھیں اضطراب اور آزمائش کی نہ جانے کتنی دشوار منزلوں سے گزارا، مگر یہ منزلیں ان کے ذہنی رویوں پر صیقل ہی کرتی رہیں۔ وہ نہ تو خطیب ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور نہ ہی واعظ ہونے کا۔ زندگی نے تجربات و حوادث کی شکل میں جو کچھ انھیں دیا ہے وہ وہی کچھ دنیا کو واپس کر رہے ہیں۔ ■ ■

برطانوی ہندوستان میں تعلیم کا ارتقاء

مسردس علی اختر ہاشمی

(۳)

پہلی جنگ ۱۹۱۴ء میں شروع ہوئی۔ اس کے دوران انگریزوں کی مالی اور انتظامی قوت جنگ پر صرف ہو رہی تھی، اس لیے ۱۹۱۳ء کی ہندوستانی حکومت کی قرارداد کی تعلیمی سفارشات کا نفاذ نہ ہو سکا، لیکن ملک کے حالات کے پیش نظر تعلیمی اور سیاسی ہر طرح کی اصلاحات کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ چنانچہ ۱۹۱۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی کمیشن مقرر کیا گیا۔ اس کے نام سے اس کی سفارشات کی اہمیت اور وسعت کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس نے یونیورسٹیوں کی تنظیم نو اور ان کے کام کے بارے میں جو سفارشات کیں وہ اپنی افادیت کی وجہ سے بڑی دیرپا ثابت ہوئیں۔ کمیشن کے صدر انگلستان کی لیڈس یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر ایم ای، میڈلر تھے اس لیے اسے میڈلر کمیشن بھی کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر گریگری، سرفیلپ ہارلوگ پروفیسر ریچرڈ میور، سر اسٹوٹوش مکرجی، سر ضیاء الدین اور اس وقت کے بنگال کے ڈائریکٹر آف پبلک انٹرکشن کمیشن کے معروف ممبروں میں تھے۔

کمیشن کی پہلی سفارشات یہ تھی کہ یونیورسٹی میں داخلے کے لیے میٹرک نہیں انٹر میڈیٹ پاس ہونا ضروری ہونا چاہیے۔ تاکہ طلبہ زیادہ پختہ ذہن اور بہتر علم کے ساتھ

یونیورسٹی کی تعلیم شروع کریں۔ اس کے لیے ایک نئے ادارے کے قیام کی سفارش کی گئی جس کا نام انٹرمیڈیٹ کالج ہو، اور جس میں آرٹ، سائنس، طب، انجینئرنگ، فن و فنی وغیرہ کی تعلیم دی جائے۔ ضروری نہیں تھا کہ انٹرمیڈیٹ کالج علیحدہ ادارے ہی ہوں، ان کو اسکول میں انٹرمیڈیٹ جماعتیں شامل کر کے بھی بنایا جاسکتا تھا۔ ان کے انتظام کے لیے کمیشن نے ثانوی اور انٹرمیڈیٹ تعلیم کے بورڈ بنانے کی تجویز بھی پیش کی جس کے ممبر سرکار کے 'یونیورسٹیوں کے' ہائی اسکولوں اور انٹرمیڈیٹ کالجوں کے نمائندے ہو سکتے تھے۔ یہ شروع میں بہت پسند کی گئی، لیکن پھر اس میں ترمیمیں تجویز ہوئیں اور یہ کہہ کر مخالفت کی گئی کہ یونیورسٹی سے پہلے کی تعلیم کی مدت بڑھانے کے بجائے یہ بہتر ہوگا کہ میٹرک کی تعلیم کا معیار بہتر بنایا جائے۔ اس بارے میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا کہ انٹرمیڈیٹ جماعتیں ڈگری کالجوں کا حصہ بنیں یا اسکولوں کا چنانچہ مختلف صوبوں میں کہیں یہ ڈگری کالجوں میں شامل ہو گئیں اور کہیں اسکولوں میں۔

بہتر کارکردگی کے خیال سے کمیشن کی سفارش یہ تھی کہ یونیورسٹی چونکہ تعلیم و تربیت کا کام کرتی ہے اس لیے اس کے ضابطے سخت اور بے لچک نہیں ہونے چاہئیں۔ پروفیسروں اور ریڈروں کا تقرر من مانے انداز میں نہیں بلکہ دیانت داری کے ساتھ علم و دانش کی بنیادوں پر کرنا چاہیے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب خاص اسی کام کے لیے ایسی آٹھ بی کمیٹیاں تشکیل کی جائیں جن کے ممبر یونیورسٹی کے ماہرین ہوں اور یونیورسٹی سے باہر کے ماہرین بھی تاکہ کمیٹیوں کے فیصلے زیادہ معروضی ہوں۔ ضابطوں میں نرمی اسی خیال سے تجویز کی گئی تھی کہ اساتذہ اور طلبہ سختی کی بناء پر دم گھٹنے کی کیفیت میں نہ رہیں، اور ان کی تخلیقی قوتوں کو آزادی کے ماحول میں پھلنے پھولنے کا موقع ملے۔ اسی طرح 'اچھے اساتذہ کے انتخاب پر بھی زور اسی لیے دیا گیا تھا کہ طلبہ کی تعلیم و تربیت کا کام بہتر ہاتھوں میں رہے۔

کمیشن نے ادھر تو یونیورسٹی میں داخلے کے لیے میٹرک کے بعد انٹرمیڈیٹ جماعتیں پاس کرنے کی تجویز رکھی اور ادھر یونیورسٹی کے ڈگری کورس کی مدت دو سال سے

بڑھا کر تین سال کر دینے کی سفارش کی تاکہ علم کی مقدار اور معیار دونوں میں اضافہ ہو سکے۔ اسی سلسلے میں یہ سفارش کی گئی کہ زیادہ باصلاحیت اور لائق طلبہ کے لیے آئرز کورس شروع کیا جائے۔ طلبہ کی طلاح کے سلسلے میں یہ سفارش کی گئی۔ ان کی صحت و تندرستی پر خاص طور سے دھیان دینے کے لیے ہر یونیورسٹی میں طلبہ کا فلاحی بورڈ ہونا چاہیے جس کے ممبروں میں ماہرین طب ضرور ہوں اور ہر یونیورسٹی میں جسمانی تربیت کا ایک ڈائریکٹر بھی ہونا چاہیے جس کی تنخواہ اور رتبہ پروفیسر کے برابر ہونا چاہیے۔ رہائشی طلبہ کو ضرورت میں فراہم کرنے اور ان کا خیال رکھنے کے لیے بھی سفارش کی گئی مسلمانوں کی مالی اور تعلیمی پس ماندگی کے پیش نظر یہ سفارش کی گئی کہ جہاں تک ممکن ہو ان کی تعلیمی ضرورتوں کا خیال رکھا جائے اور ترغیب دلا کر انھیں تسلیم کے لیے آمادہ کیا جائے۔

کلکتہ یونیورسٹی اس وقت تک ایک الحاقی یونیورسٹی تھی۔ بہت سے کالجوں نے اس سے الحاق کر رکھا تھا۔ یونیورسٹی ان کالجوں میں امتحانوں کا انتظام کرتی تھی۔ کمیشن نے تجویز کیا کہ یونیورسٹی کے پاس اپنی جو عمارتیں، ساز و سامان اور ماہرین علوم ہیں ان کی مدد سے خود یونیورسٹی میں تعلیم کا انتظام کرنا چاہیے اور جن کالجوں کا الحاق یونیورسٹیوں سے ہے لیکن ذرا دور واقع ہیں ان کی تنوین میں مدد کرنی چاہیے تاکہ کسی منزل پر وہ خود یونیورسٹی بن جائیں۔ اس کے علاوہ کمیشن نے یہ سفارش کی کہ ڈھاکہ میں ایک یونیورسٹی فوراً بن جانی چاہیے جو الحاقی نہیں تدریسی قسم کی ہو۔

ہر چند کہ کمیشن کا تعلق براہ راست ثانوی تعلیم سے نہ تھا، لیکن یونیورسٹی میں داخلہ اسکول کی تعلیم مکمل کرنے پر ہوتا ہے اور اسکول کی اچھی یا بُری تعلیم کا اثر بعد میں حاصل کی جانے والی یونیورسٹی کی تعلیم پر لا محالہ پڑتا ہے اس لیے ثانوی تعلیم کمیشن سے ایک بالواسطہ تعلق ضرور تھا۔ اسی کی بنا پر کمیشن نے یہ سفارش کی کہ تربیت یافتہ اساتذہ کی تعداد میں اضافہ ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس کام کے لیے نئے تربیتی ادارے کھولنا ضروری تھا۔ اسی تجویز میں یہ بات بھی شامل تھی کہ کلکتہ اور ڈھاکہ کے

یونیورسٹیوں میں علم تعلیم کے شعبے ہونے چاہئیں اور اختیاری مضمون کی حیثیت سے اس مضمون کی تدریس کا انتظام انٹر میڈیٹ، بی اے اور ایم اے کی جماعتوں میں ہونا چاہیے۔

اس وقت تک تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کا انتظام یونیورسٹیوں کی ذمہ داری نہ سمجھا جاتا تھا۔ ریڈرکیشن نے یہ سفارش کی کہ تکنیکی تعلیم کا انتظام بھی یونیورسٹی کو کرنا چاہیے اور نہ صرف بات معادہ نظری تعلیم دینی چاہیے بلکہ اس سے متعلق جو بھی عملی کام ہوں جیسے سول انجینئرنگ میں سروے کا کام وغیرہ ان کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔ اس کے علاوہ ملک کی صنعتی ترقی کے لیے جس قسم کی پیشہ ورانہ تعلیم کی ضرورت ہو اس کو بھی یونیورسٹیوں کی تخلیقی سرگرمیوں میں شامل ہونا چاہیے۔ یہ تعلیم اس لیے ضروری ہوگئی تھی کہ اٹھارہویں صدی کے یورپی صنعتی انقلاب سے متاثر ہو کر اب ہندوستان میں بھی ایسے کارخانے اور ملیں بن رہی تھیں جن کے چلانے کے لیے پیشہ ورانہ مہارت کی ضرورت تھی۔

عورتیں تعلیم میں عموماً پچھری ہوئی تھیں۔ لوگ اپنی بیٹیوں کے لیے بس اتنی گھرلو تعلیم ضروری سمجھتے تھے کہ وہ کھانا پکانا، کپڑے سینا اور معمولی کھانا پڑھنا سیکھ لیں۔ اسکول یا کالج جانا ان کے لیے غیر ضروری سمجھا جاتا تھا اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اسکول کی آزادی ان کے لیے تباہ کن ہو سکتی ہے اور اس قسم کے خیالات کا احترام کرتے ہوئے کمیشن نے پردہ اسکول بنانے کی سفارش کی۔ اور یہ تجویز کیا کہ ان کا انتظام یونیورسٹی میں ایک بورڈ بنا کر اس کے سپرد کیا جائے۔ یہ بورڈ ایسے کورس مرتب کر دے جو لڑکیوں کے لیے زیادہ موزوں ہوں مثلاً تدریس طب وغیرہ کے کورس، کیوں کہ یہ پیشہ لڑکیوں کے لیے موزوں خیال کیے جاتے تھے۔

ایک طرف تو کمیشن کی یہ تجویز کہ ضرورت پڑنے پر نئی یورسٹیاں بنائی جائیں اور دوسری طرف اعلیٰ تعلیم کا مقبول عام ہونا، نتیجہ یہ ہوا کہ کئی نئی یونیورسٹیاں قائم ہوئیں۔ ۱۹۱۶ء میں میسور یونیورسٹی بنی، ۱۹۱۷ء میں پٹنہ یونیورسٹی اور بنارس

ہندو یونیورسٹی بنی اور ۱۹۲۰ء میں مزید تین یونیورسٹیاں بنیں۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی،
 ڈھاکہ یونیورسٹی اور کھنؤ یونیورسٹی۔ ۱۹۱۸ء میں ریاست حیدرآباد کے نظام کے ایما پر
 پرغنائہ یونیورسٹی بنی جس میں ذریعہ تعلیم اُردو تھی۔ اس طرح بیسویں صدی کی
 دوسری دہائی میں برطانوی ہندوستان اور ریاست حیدرآباد میں کل ملا کر بارہ
 یونیورسٹیاں قائم ہو چکی تھیں۔ بیسویں صدی کی ابتدائی دو دہائیوں میں اعلیٰ تعلیم کے
 اداروں اور ان میں پڑھنے والے طلبہ کی تعداد میں بہت اضافہ ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ
 اس تعلیم کے بعد روزگار ملنا آسان تھا۔ لیکن جب کالجوں اور یونیورسٹیوں کے
 فارغ التحصیل طلبہ کی تعداد زیادہ بڑھی تو روزگار ملنا اتنا آسان نہ رہا جتنا انیسویں صدی کے
 آخری برسوں تک تھا۔

کالجوں اور یونیورسٹیوں کی تعداد میں اضافہ ثانوی اور ابتدائی اسکولوں
 کی تعداد میں اضافے کے بغیر ممکن نہ تھا۔ نجی تنظیموں نے سرکاری امداد کے سہارے
 بہت بڑی تعداد میں ثانوی اور ابتدائی اسکول قائم کیے۔ جب تعلیم عام ہونے لگتی ہے
 تو اس کا معیار لامحالہ گرنے لگتا ہے اور ایسی تدابیر اختیار کی جاتی ہیں جن سے معیار
 قائم رہے۔ ثانوی معیار قائم رکھنے کی ایک کوشش یوں کی گئی کہ سرکاری اسکولوں کو
 نمونے کا اسکول بنایا گیا تاکہ سرکاری امداد سے چلنے والے اسکول ان کی مثال سے
 اتریں اور تعلیم کو بہتر بنائیں۔ ابتدائی تعلیم کو لازمی قرار دینے کی بہت سی کوششیں کی
 گئیں جو ناکام رہیں۔ لیکن ان کوششوں کا اتنا اثر ضرور ہوا کہ ابتدائی تعلیم کے
 لیے دی جانے والی سرکاری رقم میں بہت اضافہ کر دیا گیا جس کی بناء پر ابتدائی
 اسکولوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا اور ان کا معیار بھی بہتر ہوا۔ ابتدائی اور ثانوی
 تعلیم کو بہتر بنانے کے لیے جو کوششیں ہوئیں ان کو حکومت کی اس قرارداد سے مدد
 ملی جو تعلیمی حکمت عملی کے سلسلے میں ۱۹۱۳ء میں جاری کی گئی تھی۔

۱۹۱۹ء بڑا تاریخ ساز برس تھا۔ اسی برس پہلی جنگ عظیم ختم ہوئی، جلیان
 والے باغ کا سانحہ عظیم پیش آیا اور گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ پاس ہوا جس کی رو سے

مرکزی اور صوبائی قانون ساز اسمبلیاں وجود میں آئیں۔ ان سارے واقعات کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ ہندوستان کی قومی تحریک کو بڑھاوا ملا۔ حکومت سے تعاون نہ کرنے کے رجحان کو گاندھی جی اور علی برادران نے تحریک کی شکل دی۔ تحریک کے جلو میں کئی قلمی ادارے ابھرے جیسے جامعہ اسلامیہ، گجرات دویا پیٹھ، بہار دویا پیٹھ، کاشی دویا پیٹھ، بنگال نیشنل یونیورسٹی، ملک بہار اسٹریٹریٹ دویا پیٹھ اور نہ جانے کتنے دوسرے اور اسکول۔ یہ ادارے مغربی علوم سے محروم نہ تھے۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ طلبہ ذہنی طور سے انگریز، انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب سے محض اس لیے متاثر نہ ہوں کہ ان سب کا تعلق حکمران قوم سے تھا۔ وہ اپنی قوم اور ملک کے لیے اپنے دلوں میں وہ احترام رکھیں جو اس قوم و ملک کا جائز حق ہے جس میں وہ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ احترام پیدا کرنے کے لیے قومی قلمی اداروں نے فارسی، عربی، سنسکرت اور مذاہب کی تعلیم کو نصاب کا حصہ بنایا اور اس طرح مغربی علوم کے ساتھ ساتھ مشرقی علوم کی تعلیم بھی جاری رکھی۔

۱۹۱۹ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے ذریعے جو سیاسی اصلاحات کی گئیں وہ بڑی حد تک اس دو عملی کی نذر ہو گئیں جو قانون ساز اسمبلیوں اور گورنر کی ایگزیکٹو کاؤنسلوں کے درمیان اختیارات کی تقسیم کی بنیاد پر قائم کی گئی تھی۔ ہر چند کہ محکمہ تعلیم صوبائی ذریعوں کے تحت آگیا تھا لیکن اس کے اخراجات کی باگ ڈور گورنر اور ایگزیکٹو کاؤنسلوں کے ہاتھوں میں تھی جس کی وجہ سے صوبائی حکومتوں کی بنائی ہوئی تعلیمی پالیسیوں پر ان کے حسب درخواست عمل نہیں ہو پاتا تھا۔ دوسرے انڈین نیشنل کانگریس جو ملک کی سب سے بڑی سیاسی جماعت تھی اس نے اسمبلیوں کا بائیکاٹ کر دیا تھا اور عدم تعاون کی تحریک شروع کر دی تھی۔ پھر ۱۹۳۰ء میں سول نافرمانی کی تحریک شروع ہو گئی تھی۔ ظاہر ہے ان پر شور برسوں میں تعلیمی اور سیاسی اصلاحات کا نفاذ پورے طور سے نہیں ہو سکتا تھا اور تعلیم کے عام ہونے سے معیار میں جو پستی آتی جا رہی تھی۔ اس کے بارے میں ہارڈنگ کمیٹی کے مشاہدات اور سفارشات بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ یہ کمیٹی ۱۹۲۹ء میں بٹانی گئی تھی اور اس کے صدر سرفیل ہارڈنگ

۱۵
 تھے جو سیدارکیشن کے کہیں بھی رہے تھے۔ اس کمیٹی کے خیال میں ابتدائی تعلیم جو خواہمگی کے مترادف تھی اس وجہ سے غیر موثر تھی کہ ان اسکولوں میں داخلہ لینے والے طلبہ کی بہت بڑی تعداد چوتھی جماعت تک پہنچے پہنچے اسکول چھوڑ دیتی تھی۔ اسی طرح ثانوی تعلیم میں یہ عیب تھا کہ ہر طالب علم ثانوی کے بعد یونیورسٹی میں داخلہ لینا چاہتا تھا، تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کی طرف یہ طلبہ بالکل راغب نہ تھے۔ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد ہونا یہ چاہیے کہ طلبہ وسیع الخیال ہوں، دوسروں کے جذبات و خیالات کا احترام کرنا سیکھیں، اور اپنے معاملات میں خود کفیل ہوں۔ لیکن دیکھنے میں آ رہا ہے کہ یونیورسٹیاں امتحان لے کر طلبہ کو محض پاس یا فیل کرنے کا کام کر رہی ہیں۔ کمیٹی کی سفارشات کا لب لباب یہ تھا کہ تعلیم میں معیار کو پیش نظر رکھنا چاہیے، اس کے زیادہ پھیلاؤ پر زور نہیں دینا چاہیے۔ یہی خیال برطانوی افسر شاہی کا بھی تھا۔ اس کے برخلاف صوبائی وزیر تعلیم کو زیادہ پھیلانے کے حق میں تھے۔ اسکولوں اور کالجوں میں جو اضافہ ہوا اس کے پیش نظر یہ کہنا جائز ہوگا کہ باوجود ساری رکاوٹوں کے ہندوستانی وزیروں نے تعلیم کے میدان میں جو کچھ کیا وہ خاصہ لائق تعریف ہے۔

۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت صوبائی خود مختاری ملی اور گیارہ صوبوں میں ہندوستانیوں نے حکومتیں بنائیں جن میں سب سے بڑی سیاسی پارٹی انڈین نیشنل کانگریس بھی شامل ہوئی۔ صوبوں کا سارا انتظام ان وزارتوں کے ہاتھ میں آگیا اور وہ دو عملی ختم ہوئی جس کی بناء پر ۱۹۱۹ء کے ایکٹ کے تحت بننے والی صوبائی وزارتیں محدود دائروں میں حرکت کر سکتی تھیں۔ ایک ملک گیر تعلیمی نظام کے بارے میں سوچا جانے لگا جو قومی بھی ہو کم خرچ بھی اور جو ہندوستانی معاشرے کی نابرابری دور کر کے یہاں کے شہریوں میں مساوات اور سماجی انصاف کے جذبات کو فروغ دے سکے۔ گاندھی جی نے جنوبی افریقہ کے قیام کے دوران ٹالسٹائی فارم پر ایک تجربے کے ذریعے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ایک بظاہر معمولی عملی کام کے ذریعے بہت کچھ نظری تعلیم دی جاسکتی ہے، مثلاً یہ کہ جوتے بنانے کے کام میں حساب، موسمیات،

اقتصادیات وغیرہ جیسے مضامین کے وہ حصے جاننا ضروری ہوتے ہیں جن کا اس بظاہر معمولی کام سے تعلق ہے۔ گاندھی جی کا یہ خیال کہ نظری تعلیم حرنے سے مربوط کر کے دینی چاہیے بڑی خصوصیات کا حامل تھا۔ لیکن وہ اسکوئی نظام جس کی جڑیں صدیوں پرانی تھیں اور جو علم کے بڑھتے ہوئے دائرے کا احاطہ کرنے کی کوشش میں مدت سے مصروف تھا، علم کو محض حروف کی ضرورتوں تک محدود کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ اور غالباً یہی وہ سبب تھا کہ جس کی بنا پر بنیادی تعلیم کا تجزیہ بالآخر ناکام ہو گیا۔ اس تجربے کے ارتقائی مدارج کا نہایت مختصر احوال علم تعلیم کے طلبہ کے لیے اس لیے باعث دلچسپی ہو سکتا ہے کہ کام اور محنت کا جو تصور بنیادی تعلیم میں دیا گیا تھا وہ نام اور شکلیں بدل کر ہر نئی تعلیمی اصلاح کا جزو بنتا رہا ہے۔

اکتوبر ۱۹۳۷ء میں قومی تعلیم پر پہلی کانفرنس واردھا میں منعقد ہوئی جس میں چار قراردادیں پاس کی گئیں۔ اول یہ کہ سات سے چودہ سال تک کے بچوں کے لیے تعلیم لازمی اور مفت ہونی چاہیے۔ دوم یہ کہ تعلیم مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ سوم یہ کہ نظری تعلیم کسی ایسے حرنے سے مربوط کر کے دینی چاہیے جو بچے کے ماحول کے مطابق ہو۔ چہارم یہ کہ نظام تعلیم بتدریج اتنا خود کفیل ہو جائے کہ اساتذہ کی تنخواہیں اسکول کے تیار شدہ مال و پیداوار کی فروخت سے نکل سکیں۔ انہی رہنما اصولوں کی بنیاد پر نصاب تیار کرنے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل کی گئی جس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین تھے، خواجہ غلام السیدین، کے۔ ٹی۔ شاہ، ونوبا بھادے، کا کا کالیکٹر، کشور لال مشرود والا، جی۔ سی۔ کمار پٹا، شری کرشن داس جاجو اور شرمستی آشادیوی اس کے ممبر تھے اور اسی ڈبلیو۔ آریا نیا کم اس کے کنوینر تھے۔ کمیٹی نے دو ماہ میں کام پورا کر لیا اور دسمبر ۱۹۳۷ء میں اپنی رپورٹ پیش کر دی۔ اس میں خود کفالت پر اتنا زور نہ تھا جتنا تعلیمی پہلوؤں پر تھا۔

۱۹۳۸ء میں ہری پورہ کے کانگریس کے اجلاس میں ذاکر حسین کمیٹی کی رپورٹ تسلیم کر لی گئی۔ ان سات ریاستوں سے کئی میں، جہاں کانگریس نے اپنی وزارتیں بنائی

نہیں، اس اسکیم کو اپنایا گیا۔ ابھی سال بھر ہی گزرا تھا کہ ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم شروع ہو گئی۔ حکومتِ برطانیہ نے ہندوستانیوں سے رائے لیے بغیر یہ اعلان کر دیا کہ ہندوستان محارب ملک ہے۔ کانگریس نے حکومتِ ہند پر زور ڈالا کہ وہ جنگ کے مقاصد بتائے اور اس بات کی تشریح کرے کہ کیا وہ ہندوستان کو ایک آزاد قوم تصور کرتی ہے جسے یہ حق ملنا چاہیے کہ ملک کی کسی بھی حکمتِ عملی کی تشکیل اس کی رائے اور خواہش کے مطابق ہو۔ حکومتِ ہند نے اس قسم کی یقین دہانی سے انحراف کیا تو کانگریس وزارتوں نے استعفٰے دے دیے۔ ۱۹۴۲ء میں 'ہند چھوڑو' تحریک شروع ہوئی تو حکومت نے بڑے پیمانے پر گرفتاریاں شروع کر دیں اور ایسے بہت سے کارکنان گرفتار ہوئے جن پر بنیادی تعلیم کے نفاذ کی ذمہ داری تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شروع کے دو سال یعنی ۱۹۳۸ء سے ۱۹۴۰ء تک تو بنیادی تعلیم کا تجربہ قدرے اطمینان کے ساتھ ہوا، پھر سیاسی وجوہات کی بنا پر اس میں طرح طرح کی رکاوٹیں پڑنے لگیں۔ پھر بھی بعض صوبوں میں بنیادی تعلیم کا کام جاری رہا اور بعض ادارے بڑی تندہی سے اس کام کو آگے بڑھاتے رہے۔ انہی اداروں میں ایک ادارہ جامعہ ملیہ اسلامیہ بھی تھا جہاں کے شیخ المجاہد زاکر حسین تھے۔

۱۹۴۶ء میں کانگریس کی وزارتیں نئے سرے سے تشکیل ہوئیں تو بنیادی تعلیم کے کام میں پہلے کا سازور پیدا ہو گیا۔ بدلتے ہوئے سیاسی حالات کی بنا پر بنیادی تعلیم کو اپنی دس سالہ زندگی میں کئی نشیب و فراز سے گزرنا پڑا تھا، اور اسی وجہ سے اس کے خط و خال بہت واضح ہو گئے تھے۔ اب عام طور پر یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ بنیادی تعلیم کے معنی یہ ہیں کہ سات سے چودہ برس کے ہرنچے کو لازمی طور پر اس کی مادری زبان میں ایسی تعلیم ملنی چاہیے جس کا تعلق یا تو کسی حرفے سے ہو ورنہ اس کے سماجی یا طبیعتی ماحول سے ہو۔ وہ علم جس کا ربط کے ان مرکزوں سے تعلق نہ ہو اس عمر کے بچوں کے لیے غیر ضروری تھا۔ کاتن، پٹنا، گتے کا کام، لکڑی کا کام، کھانا پکانا، باغبانی اور زراعت ایسے حرفے تھے جو تعلیمی اور عملی اعتبار سے نہایت مفید تھے، اور اسکولوں میں ان کا

انتظام بھی آسانی سے کیا جاسکتا تھا۔ ان حرفوں کو اُس معیار تک سکھانا ضروری تھا جس کے بعد طلبہ کا تیار کیا ہوا مال بازار میں فروخت ہو سکے، اور ان کی تعلیم کے معتد بہ حصے کا خرچ نکل سکے لیکن حرفوں کو میکائی انداز میں نہ سکھایا جائے بلکہ ان کے سماجی اور سائنسی مضمرات پر بھی روشنی ڈالی جائے۔

بنیادی تعلیم کو ابتدائی تعلیم کے طور پر اپنایا گیا۔ تعلیم کے مرکزی مشاورتی بورڈ نے جسے مختصر کر کے سی ای بی ای کہا جاتا ہے، اپنے اس منصوبے میں جو سراجیٹ پلان کے نام سے زیادہ مشہور تھا، یہ تسلیم کر لیا کہ چھ سے چودہ برس تک کے بچوں کے لیے بنیادی تعلیم مفت اور لازمی ہونی چاہیے۔ یہ حصول آزادی سے پہلے ۱۹۴۴ء کی بات ہے۔ لیکن ہوا یہ کہ آزادی کے کچھ برسوں بعد اس تعلیم کو ترک کر دیا گیا۔ ایک ایسی تعلیم کو ترک کرنے کی یقیناً بڑی ٹھوس وجوہات ہوں گی جس کو تحریک آزادی کے علمبرداروں کی حمایت حاصل رہی ہو۔ ہاں اس تعلیم کے پیچھے جو اچھے تعلیمی اصول کار فرما تھے ان پر عمل پیرا رہنے کے لیے کمیشن اور کمیٹیاں وقت فوقتاً برابر مشورے دیتے رہے، مثلاً کام کا اصول، وغیرہ۔

ایک اور کمیٹی جس نے ہندوستان کے نظام تعلیم کے اہم پہلو کے بارے میں بڑے مفید مشورے دیے، 'الوٹ اور ووڈ کمیٹی' کہلاتی ہے۔ یہ ان دو اشخاص کے نام سے موسوم ہے جو انگلستان کے تعلیمی بورڈ کے افسران تھے۔ اسکولوں اور کالجوں میں طلبہ کی بڑھتی ہوئی تعداد نے یہ بات واضح کر دی تھی کہ عام انداز کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ہمیشہ ورانہ تعلیم بھی ضروری ہے۔ چنانچہ سی ای بی ای نے ۱۹۳۶ء میں 'الوٹ اور ووڈ' سے درخواست کی کہ وہ ان مسائل پر جو تعلیم کی تنظیم نو سے اور خصوصاً پیشہ ورانہ تعلیم سے متعلق ہوں، غور کرے۔ 'الوٹ ووڈ کمیٹی' نے ۱۹۳۷ء میں اپنی رپورٹ پیش کر دی۔ اس کی سفارشات عام تعلیم کے بارے میں بھی تھیں اور پیشہ ورانہ تعلیم کے بارے میں بھی۔ عام تعلیم کے بارے میں کمیٹی چاہتی تھی کہ بہت چھوٹے بچوں اور لڑکیوں کی تعلیم کے لیے اساتذہ تربیت یافتہ ہونے چاہئیں۔ ابتدائی اسکول کے بچوں کے لیے ایسی تعلیم کا انتظام

کرنا چاہیے جو محض کتاب پڑھنے تک محدود نہ ہو بلکہ ان کے شوق کی تسکین کر سکے اور عمر کے فطری تقاضوں کو پورا کر سکے۔ دیہی اسکولوں کے نصاب کا تعلق دیہی ماحول سے ہونا چاہیے جیسے زراعت کی تعلیم وغیرہ۔ ان کی تعلیم مادری زبان کے ذریعے ہونی چاہیے اور اگر انگریزی پڑھائی بھی جائے تو اس قدر نہیں کہ ان پر بار بن جائے۔ ہائی اسکول میں فنون لطیفہ پڑھائے جائیں اور ان کے اساتذہ بھی تربیت یافتہ ہوں۔ ابتدائی اور مڈل اسکول کے اساتذہ کے لیے ایک تین سار تربیتی کورس ہو جو مڈل کی تعلیم کے خاتمے کے ساتھ شروع ہو جائے۔ ایسا نہ ہو کہ مڈل کی تعلیم ختم کرنے کے ایک دو برس بعد بھی اس کورس میں داخلہ دے دیا جائے۔ شاید اس میں مصلحت یہ تھی کہ اس صورت سے ابتدائی اور مڈل اسکولوں کو اچھے اساتذہ بھی مل سکیں گے۔

ابوٹ دوڈ کیٹی کی اصل سفارشات پیشہ ورانہ تعلیم سے متعلق تھیں۔ اس تعلیم کے بارے میں کیٹی کی سفارشات یہ تھیں کہ اول تو پیشہ ورانہ تعلیم کو عام انداز کی تعلیم سے علیحدہ نہ کیا جائے اور اسی کا ایک حصہ سمجھا جائے اور دوسرے یہ نہ ہو کہ پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے والوں کی تعداد ملک کی صنعتوں کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہو جائے ورنہ اس تعلیم کی اہمیت کم ہو جائے گی۔ ایک عام حکمت عملی کے انداز کی ان سفارشات کے بعد کیٹی نے جو عملی قسم کی سفارشات کیں ان میں جوئیر وکیشنل اسکول اور سینئر وکیشنل اسکول بنانے کی تجویز تھی۔ جوئیر وکیشنل اسکول میں آٹھویں جماعت کے بعد اور سینئر وکیشنل اسکول میں گیارہویں جماعت کے بعد داخلہ لیا جاسکتا تھا۔ جوئیر وکیشنل اسکول کا کورس تین سال اور سینئر وکیشنل اسکول کا کورس دو سال کا تجویز کیا گیا تھا۔ ان اسکولوں کے علاوہ جزوقتی اسکول قائم کرنے کی تجویز بھی تھی جن میں ایسے لوگ داخلہ لے سکتے تھے جو پہلے ہی کسی روزگار میں لگ چکے ہوں۔ ایسے کے علاوہ یہ تجویز بھی تھی کہ کچھ اسکول ایسے بھی ہونے چاہئیں جن کے نصاب بات اور تعلیمی سرگرمیاں زراعت سے متعلق ہوں۔ آخری سفارشات یہ تھی کہ وکیشنل اسکولوں میں ایسے اساتذہ ہوں جن کی تربیت خاص اسی قسم کی تعلیم کے لیے ہوئی ہو۔ چنانچہ سرکار ایسے

تربیتی ادارے بنائے، لیکن یہ ادارے عام استادوں کے تربیتی اداروں کے
اشتراک سے چلیں، کیوں کہ تربیتِ اساتذہ کے عام اصول دونوں طرح کی تعلیم کے
لیے یکساں ہوں گے۔ ان سفارشات کے نتیجے میں پولی ٹیکنک قائم ہوئے اور ٹیکنیکی
تعلیم کے اعلیٰ اداروں کی ذمہ داری مرکزی سرکار نے سنبھال لی۔ یوں بھی ٹیکنیکی
تعلیم کی ذمہ داریا تو ریاستی سرکار پر رہتی یا پھر مرکزی سرکار پر۔ ایک اور اعلیٰ تنظیم جو
ابوٹ، ووڈ کمٹی کی سفارشات کے نتیجے میں ۱۹۴۶ء میں قائم ہوئی اس کا نام آل
انڈیا کاؤنسل آف ٹیکنیکل ایجوکیشن ہے، اور جو ٹیکنیکی تعلیم کے ہر پہلو پر مشورے دیتی
ہے۔ یہاں یہ بات جاننا ضروری ہے کہ ابوٹ، ووڈ کمٹی کی سفارشات پر فوراً عمل
اس لیے نہ ہو سکا تھا کہ رپورٹ کے آنے کے دو برس کے اندر دوسری جنگ عظیم
شروع ہو گئی تھی۔ کئی برس بعد سی ای بی ای نے ایک خاص کمیٹی تشکیل کی جس نے ابوٹ
ووڈ کمٹی کی سفارشات کی روشنی میں وہ سفارشات پیش کیں جن کا ذکر اوپر کیا
گیا ہے۔

۱۹۴۴ء میں یہ بات واضح ہو چکی تھی کہ جنگ ختم ہو رہی ہے۔ یورپ میں جرمنی
اور اٹلی سرنگوں ہو چکے تھے، اور ایشیا میں گوجاپان نے اگست ۱۹۴۵ء میں ہیروشیما
اور ناگاساکی پر ایٹم بم گرنے کے بعد ہتھیار ڈالے تھے، لیکن ۱۹۴۴ء ہی سے ایشیا کی یہ
طاقت بھی پسپا ہونا شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ ۱۹۴۴ء میں یورپ، ایشیا اور افریقہ
کے ان ملکوں نے جو جنگ میں شریک ہوئے تھے یا جن پر جنگ کے اثرات پڑے
تھے، اپنی داخلی زندگی کے ہر پہلو کو از سر نو سنوارنے کے بارے میں سوچنا اور
کام کرنا شروع کر دیا تھا۔ ہندوستان بھی ان ملکوں میں سے تھا جو جنگ سے متاثر
ہوئے تھے۔ چنانچہ زندگی کے اور شعبوں کے ساتھ تعلیم کے بارے میں بھی صوبوں اور
مرکزی سرکار دونوں سطحوں پر ایسے منصوبے بنائے گئے جن کی مدد سے تعلیمی
نظام بہتر ہو سکے۔ ان میں سب سے اہم وہ منصوبہ تھا جو سی ای بی ای نے بنایا۔ اس کا
نام 'مابعد جنگ ترقی تعلیم کا منصوبہ' ہے۔ لیکن عام طور سے اسے حکومت ہند کے

مشیر تعلیم جون سارجنٹ کے نام پر سارجنٹ پلان کہا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اپنی نوعیت کا پہلا پلان تھا کہ اس میں ہندوستان کے آئندہ نظام تعلیم کے ہر پہلو کے بارے میں مشورے دیے گئے تھے۔

اس منصوبے کے ذریعے ہندوستان میں تعلیم کے معیار اور اس کے پھیلاؤ کو چالیس برس میں اس حد پر پہنچانا مقصود تھا جس حد پر وہ انگلستان میں پہنچ چکی تھی۔ منصوبے میں تین برس سے چھ برس تک کے بچوں کے لیے ابتدائی سے پہلے کی تعلیم اور چھ برس سے چودہ برس تک کے لیے مفت اور لازمی بنیادی تعلیم تجویز کی گئی تھی۔ ہائی اسکول تک کی تعلیم جس کی مدت چھ برس ہوتی، صرف ان منتخب بچوں کے لیے تجویز کی گئی تھی جنہیں گیارہ برس کی عمر میں فطری میلان اور صلاحیتوں کی بنا پر ہائی اسکول کی تعلیم کا مستحق سمجھا گیا ہو۔ اسی طرح صرف ان طلبہ کو یونیورسٹیوں یا کالجوں میں تین برس کا ڈگری کورس کرنے کے لیے منتخب کیا جاسکتا تھا جو واقعی اس تعلیم کے لیے موزوں ہوتے، ورنہ وہ اپنی پسند کی تکنیکی یا کاروباری تعلیم کا انتخاب کر سکتے تھے۔ خواندگی اور تعلیم کو عام کرنے کے لیے بیس برس کی مدت میں ملک کے گوشے گوشے میں گشتی اور عمارتی کتب خانے قائم کرنے کی تجویز تھی۔ معیار کو بہتر بنانے اور تعلیم کو عام کرنے کے لیے تربیت یافتہ اساتذہ کی ضرورت تھی اور اسی لیے تربیت اساتذہ کے ادارے قائم کرنے کی تجویز بھی اس منصوبے میں شامل تھی۔ اس کے علاوہ جسمانی تعلیم اور جسمانی یا دماغی اعتبار سے معذور بچوں کی تعلیم کے بارے میں بھی تجاویز تھیں۔ اسکول کے دوران بچوں میں دودھ اور غذا بانٹنے کا مشورہ دیا گیا تھا اور یہ بھی کہا گیا تھا کہ سماجی اور تفریحی سرگرمیوں کے لیے خوب وقت دیا جائے۔ مزید تجویز یہ بھی کہ تعلیمی اداروں میں روزگار کے دفتر ہوں۔ غرض کہ ہندوستانی تعلیم کا کوئی پہلو ایسا نہ تھا جس کے بارے میں سارجنٹ پلان میں تجاویز نہ پیش کی گئی ہوں۔

ابتدائی تعلیم کے سلسلے میں واردہا اسکیم کو تھوڑی سی ردوبدل کے ساتھ اپنایا گیا تھا۔ عمل کے ذریعے سیکھنے کے عالمی اصول سے جس کو بنیادی تعلیم میں مرکزی حیثیت حاصل

تھی، سار جٹ پورٹ میں مان لیا گیا تھا اور یہ کہا گیا تھا کہ ابتدائی کی سطح پر ایسی سرگرمیاں
 حرفے کے ذریعے ہی کرنی چاہئیں۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ ابتدائی کے بچے ایسا مال تیار
 کر سکیں گے جن سے اسکول کا خرچ نکل آئے۔ بہت سے بہت یہ ہو سکتا ہے کہ
 حرفے کے کاموں کے لیے جو ساز و سامان درکار ہوں اس کی قیمت بچوں کے تیار کیے ہوئے
 مال کو بیچ کر دی جاسکے۔ اسکول تعلیم کی مختلف منزلیں ابتدائی، مڈل اور ہائی اسکول
 تجویز کی گئی تھیں۔ ابتدائی پہلی پانچ جماعتوں اور چھ سے گیارہ برس تک کے بچوں کے
 لیے تھی۔ مڈل گیارہ سے چودہ برس تک کے بچوں کے لیے، چھٹی سے آٹھویں تک کی
 تعلیم تھی اور باقی جماعتیں ہائی اسکول کی تھیں۔ رپورٹ میں یہ تجویز کیا گیا تھا کہ ابتدائی
 کے خاتمے پر تقریباً بیس فی صد بچوں کو ان کی لیاقت اور شوق کی بنا پر ہائی اسکول
 میں داخلہ لینے کے لیے منتخب کر لینا چاہیے۔ اور کوشش کرنی چاہیے کہ یہ سارے بچے
 کم از کم سینئر میک یا آٹھویں جماعت کے خاتمے تک اسکول میں ضرور رہیں اور
 زیادہ بہتر شکل یہ ہوگی کہ وہ ہائی اسکول کی تعلیم کو تکمیل تک پہنچائیں۔ ایسے بچے
 بھی ہائی اسکول میں داخلہ لے سکتے تھے جو ابتدائی کے بعد منتخب نہ ہو پائے ہوں بشرطیکہ
 جماعتوں میں ان کے لیے سیٹیں بچ گئی ہوں۔

ہائی اسکول کی تعلیم کے بعد ایسے طلبہ جن کا رجحان واقعی اعلیٰ تعلیم کی طرف ہو
 کالجوں اور یونیورسٹیوں میں داخلہ لے سکتے تھے، ورنہ رپورٹ کے مطابق اکثریت کے
 لیے ہائی اسکول کی تعلیم اس قدر مکمل ہونی چاہیے تھی کہ وہ اس کے بعد کوئی پیشہ
 اپنا سکیں اور پھر چاہیں تو ایسی کُل وقتی یا مجزوقتی ٹریننگ حاصل کر لیں جو ان کی
 مہارت میں اضافہ کر سکے طلبہ کی اسی تقسیم کے پیش نظر دد طرح کے ہائی اسکول تجویز
 کیے گئے تھے، تعلیمی اور تکنیکی۔ دونوں طرح کے اسکولوں کے لیے آٹھویں جماعت تک
 کم و بیش ایک سے نصاب تجویز کیے گئے تھے۔ فن اور موسیقی کو لازمی مضامین میں شامل
 کیا گیا تھا، اور لڑکیوں کے لیے علم خانہ داری لازمی تھا۔ ایسی جگہوں پر جہاں دونوں طرح
 کے اسکول قائم کرنے کی گنجائش نہ ہو، یہ تجویز کیا گیا تھا کہ ایک ہی اسکول میں انواع و

اقسام کے مضامین کی تدریس کا انتظام ہونا چاہیے۔ مادری زبان ذریعہ تعلیم اور دوسری لازمی زبان انگریزی ہونا چاہیے تھی۔ دونوں طرح کے اسکولوں میں ذیل کے مضامین پڑ جانے کی تجویز رکھی گئی تھی۔ مادری زبان 'انگریزی' دیسی زبانیں، تاریخ ہند و تاریخ عالم، ہندوستان اور دنیا کا جغرافیہ، ریاضی، سائنس، اقتصادیات، زراعت، آرٹ، موسیقی، جسمانی تربیت۔ تعلیمی اسکولوں میں فارسی، عربی، سنسکرت اور علم شہریت مضامین پڑھانے کی سفارش کی گئی تھی۔ تکنیکی اسکولوں میں سائنس کی تعلیم پر زور دینے کی سفارش کی گئی تھی اور تکنیکی مضامین جیسے کڑی کام، لوہے کا کام، ابتدائی انجینئرنگ، پیمائشی ڈرائنگ وغیرہ پڑھانے کی بات کی گئی تھی۔ مائیننگ اکاؤنٹنسی، کمرشیل پریکٹس وغیرہ بھی تکنیکی اسکولوں کے لیے تجویز کیے گئے تھے۔ لڑکیوں کے لیے علم خانہ داری کو اختیاری مضامین میں نمایاں حیثیت دی گئی تھی۔

رپورٹ میں ہندوستانی یونیورسٹیوں پر بڑی تنقید کی گئی تھی۔ یہ کہا گیا تھا کہ یونیورسٹیوں کی تعلیم سے پوری طور پر اس لیے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا کہ ان میں داخلے کی شرائط نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ یہ شرائط رپورٹ میں تجویز کیے گئے اسکولی نظام کی روشنی میں از سر نو تیار کی جاسکتی ہیں تاکہ وہ سارے طلبہ یونیورسٹی کی تعلیم حاصل کر سکیں جو اپنی ذہانت اور لیاقت کی بنا پر اس کے مستحق ہوں، خواہ وہ امیر ہوں یا غریب ہوں۔ یونیورسٹی پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ایسے ذہین اور نادار طلبہ کو مالی امداد دے جو یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرنے کے مستحق ہوں۔ رپورٹ میں یہ تجویز کیا گیا تھا کہ انٹر میڈیٹ تک کا کورس ہائی اسکول کی جماعتوں میں ختم ہو جانا چاہیے۔ اور اس دوران میں کہ یہ تبدیلی عمل میں آئے انٹر میڈیٹ کی ایک جماعت ہائی اسکول میں اور دوسری جماعت یونیورسٹی میں شامل ہو جانی چاہیے۔ گریجویٹ کورس کی مدت کم از کم تین برس ہونی چاہیے۔ اساتذہ اور طلبہ کے درمیان زیادہ نزدیکی تعلیمی تعلقات پیدا کرنے کے لیے ٹیوٹوریل سسٹم کو بڑھا دینے کی بات کہی گئی۔ یہ بھی کہا گیا کہ ایم۔ اے وغیرہ جیسے کورسوں نیز تحقیق کو زیادہ معیاری بنانے کی کوشش ہونی چاہیے۔ اور یہ سب

اُس وقت ہی ممکن ہو سکتا تھا جب یونیورسٹی کے اساتذہ کو بہتر تنخواہیں دی جائیں تاکہ زیادہ لائق لوگ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں پڑھانے کا ارادہ کریں۔

صنعت اور فن کی ترقی اور نشوونما کے لیے رپورٹ نے کارکنان کو چار حناؤں میں بانٹا تھا اور ان کی تربیت کے بارے میں مشورے دیے تھے۔ اول افسرانِ اعلیٰ اور اور تحقیقی کام کرنے والے کارکن۔ دوم، چھوٹے افسران، فورمین وغیرہ۔ سوم، تربیت یافتہ دست کار وغیرہ اور چہارم، غیر تربیت یافتہ مزدور وغیرہ۔

اول قسم میں تکنیکی اسکولوں کے اچھے طلبہ جو اعلیٰ درجے کے تکنیکی اور صنعتی اداروں میں تعلیم مکمل کریں۔ دوسری قسم میں وہ طلبہ جن کی تعلیم تکنیکی اسکول کا مقصد تھا۔ ان اسکولوں کے فارغ التحصیل طلبہ تکنیکی تعلیم کا کوئی سرٹیفکیٹ یا ڈپلوما کورس کر کے اپنی لیاقت بڑھا سکتے تھے۔ تیسری قسم کے طلبہ سینئر بیسک اسکولوں میں کسی کسی حرنے کی تعلیم مکمل کر کے تکنیکی اسکول میں داخلہ لے سکتے تھے، جہاں سے فارغ ہو کر صنعتی اسکولوں میں داخل ہو سکتے تھے، اور پھر دو یا تین سال کا مکمل وقتی کورس کر کے ملازمت کر سکتے تھے اور چوتھی قسم کے لوگ سینئر بیسک اسکول میں جو حرمہ لیتے اس کی مزید مہارت والے کورسوں کے ذریعے اس حرنے میں تکمیل کی حد تک ماہر ہو سکتے تھے۔ تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کے بارے میں رپورٹ کی یہ جامع سفارشات بڑی قابلِ عمل تھیں اور اس سے ملک میں صنعت اور فن کو صحیح معنی میں بڑھاوا مل سکتا تھا۔ اسی سلسلے میں رپورٹ میں یہ مشورہ بھی دیا گیا تھا کہ تکنیکی اور صنعتی تعلیم کے لیے جزد وقتی کورسوں کا ہونا بہت ضروری ہے۔

تربیتِ اساتذہ کے سلسلے میں رپورٹ کی سفارشات بڑی حقیقت پسندانہ تھیں۔ جو نیر بیسک اسکولوں میں تیس طلبہ پر ایک استاد ہونا چاہیے۔ سینئر بیسک اسکولوں میں پچیس طلبہ پر اور ہائی اسکولوں میں بیس طلبہ پر ایک استاد ہونا چاہیے۔ جو نیر بیسک اسکولوں کے اساتذہ کے لیے ہائی اسکول پاس کرنے کے بعد دو سال کا تربیتی کورس ہونا چاہیے اور سینئر بیسک اسکولوں کے اساتذہ

کے لیے اپنی اسکول پاس کرنے کے بعد تین سال کا تربیتی کورس ہونا چاہیے۔ وہ اساتذہ جو اپنی اسکولوں میں تدریس کا کام سنبھالنا چاہتے ہوں، اگر گریجویٹ نہ ہوں تو دو سال کا تربیتی کورس کریں، اور اگر گریجویٹ ہوں تو ایک سال کا تربیتی کورس کریں۔ تربیتی کورس کی مدت میں اضافہ مستقبل کے اساتذہ کی معلومات میں اضافہ کرنے کے لیے تجویز کیا گیا تھا۔

ایک اور اہم سفارش تعلیم بالغان سے تعلق رکھتی تھی۔ رپورٹ میں تعلیم اور خواندگی کے فرق کو واضح کرتے ہوئے اس بات کی سفارش کی گئی تھی کہ ہر فرد کو معمولی حساب، لکھنا اور پڑھنا تو آنا چاہیے لیکن اسے اس بات کا بھی موقع ملنا چاہیے کہ وہ چاہے تو تعلیم بھی حاصل کر سکے۔ خواندگی کے پروگرام کو دلچسپ بنانے کے لیے تصویروں، سینما، گراموفون، ریڈیو، لوک ناچ، موسیقی اور ڈرامے کے استعمال کا مشورہ دیا گیا تھا۔ یہ بھی سفارش کی گئی تھی کہ کتب خانوں خصوصاً گشتی کتب خانوں کے ذریعے کتابوں کا حصول جس قدر ممکن ہو سکے قاری کے لیے آسان بنانا چاہیے۔ خواندگی کے پروگرام میں دس برس سے چالیس برس تک کے لوگوں کو نظر میں رکھنا چاہیے اور عورتوں پر زیادہ دھیان دینا چاہیے کیوں کہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعلیم کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی جاتی۔ اتنے طویل و عریض ملک میں تعلیم بالغان کا کام اس وقت تک اطمینان بخش طریقے پر نہیں ہو سکتا جب تک ریاست خود اس کی ذمہ داری نہ لے۔ اہل یہ ضرور ہے کہ اس ضمن میں نجی تنظیموں کی بھی خوب حوصلہ افزائی کرنی چاہیے۔

سارجنٹ رپورٹ نے واقعی تعلیم کے سارے ہی پہلوؤں کا احاطہ کر لیا تھا، اور بعض بڑے ہمیش قیمت مشورے دیے تھے جو آزادی کے بعد اپناٹے بھی گئے، لیکن رپورٹ پر بحیثیت مجموعی اتنا عمل نہ ہو سکا جتنا ہونا چاہیے تھا۔ کیونکہ جنگ کے خاتمے پر آزادی کی منزل بہت قریب نظر آنے لگی تھی، اور حصول منزل کی خواہش نے قوم کو سرشاری کی اس کیفیت میں مبتلا کر رکھا تھا جب بہت سی سنجیدہ

باتیں کسی اور وقت کے لیے ٹال دی جاتی ہیں۔ اس رپورٹ کی تعریف بھی ہوئی اور اس پر تنقید بھی کی گئی۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ تعلیم کے کارواں کی راہ میں یہ ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے اس کی اہمیت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ تاج برطانیہ کے تحت ہندوستان کے تعلیمی نظام کو سنوارنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان میں جامع انداز کی یہ آخری کوشش ہے۔ ■■

اس مضمون کی پہلی قسط شمارہ ۵-۶-۷ میں اور
دوسری قسط شمارہ ۱۰-۱۱-۱۲ میں شائع ہو چکی ہیں۔

سلسلہ: مکمل کیسوں کا ناول "لوکنگ تھرو گلاس"

اور اہانت کے درمیان فرق کو ختم کر دیتا ہے۔ یہی نہیں ناول کا راوی ہندوستان کے جھنڈے کی بھی توہین کرتا ہے۔ توہین اور طنز کے امتیاز کو سمجھنے کے لیے کیسوں کو سادہ حسن منٹو کا مشہور افسانہ ٹوبہ ٹیک سنگھ ضرور پڑھنا چاہیے اور ہند نژاد انگریزی ناول نگاروں کے بے معنی تقلید سے احتراز کرنا چاہیے۔

لوکنگ تھرو گلاس ایک ایسے ناول نگار کا تعارف کرتا ہے جسے زبان اور بیان پر عبور حاصل ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ۔ ناول سلی بھی ہے اور ادبی گہرائی اور سنجیدگی سے عاری بھی۔ کیسوں کو خاص طور پر اس طرف توجہ دینا ہوگی کہ وہ کس طرح کا ناول لکھنا چاہتے ہیں۔ تفریحی اور ذائقہ دار یا سنجیدہ، پروتار اور فکر انگیز۔ غرضیکہ کیسوں کی ادبی حیثیت کا یقین ان کا دوسرا ناول کرے گا۔ ■■

اسپیڈر کی یاد میں

ڈاکٹر مورس / ترجمہ: شکوہ محسن منٹا

اسپیڈر سے میری پہلی ملاقات تاج محل ہوٹل میں اُس وقت ہوئی جب میری عمر صرف پندرہ سال کی تھی اور وہ پینتالیس برس کے تھے۔ یہ ۱۹۵۳ء کا ذکر ہے جب وہ اپنے رسالے Encounter کے لیے ہندوستانی ادیبوں پر مواد جمع کرنے بمبئی آئے ہوئے تھے۔ پھر ملاقات عمر بھر کی دوستی میں تبدیل ہو گئی۔ تقریباً پچاسی برس کی عمر میں اُن کا انتقال ہوا۔

ملاقات سے قبل میں نے انھیں اپنی نظمیں بھیجی تھیں جو انھیں پسند آئیں۔ انھوں نے مجھ کو چائے پر مدعو کیا۔ میرے لیے یہ تعجب کی بات تھی۔ غالباً اُن کو میری عمر کا اندازہ نہ تھا۔ میں گھبرایا اور شرماتا ہوا ہوٹل پہنچا اور اُن سے ملاقات کی اجازت مانگی۔ ”اوپر آ جاؤ میں شیو کر رہا ہوں“ اسپیڈر نے فرمایا۔ میں لفٹ کے ذریعے اوپر کی منزل پر پہنچا اور اُن کے کمرے کے دروازے پر دستک دی اور اجازت ملنے پر کمرے میں داخل ہوا۔ وہ کھڑکی کے پاس لگے دانش بیسن کے قریب کھڑے شیو کر رہے تھے۔ اُن کے ہاتھ میں ریزر تھا اور چہرے پر صابن لگا ہوا تھا۔ اسپیڈر کا قد دراز اور آنکھیں گہری نیلی اور بال بالکل سفید تھے۔ اُن کی بارعب شخصیت سے میں بہت متاثر ہوا۔

اسپینڈر کی شاعری اور نثری تصانیف اور خاص طور سے ان کی خود نوشت سوانح حیات "ورلڈ د آؤٹ دس لڈ" میں پڑھ چکا تھا اور ان کی تخلیقات بہت پسند کرتا تھا۔ اپنے پسندیدہ ادیب سے بات کرنے کی ہمت نہیں ہو رہی تھی کہ اچانک اسی لمحہ جیسے وہ مجھ سے بات کرنے کے لیے میری طرف مڑے ایک ٹائپ رائٹر جو کھڑکی میں رکھا ہوا تھا اچانک ان کے دھکائے سے کھڑکی سے نیچے گر گیا۔

"خدا را کوئی مروت نہیں گیا" اسپینڈر پیچ پڑے بہم دونوں نے کھڑکی سے باہر جھانک کر دیکھا ٹائپ رائٹر سڑک پر جا گرا تھا اور بُری طرح ٹوٹ گیا تھا لیکن کوئی فرد زخمی نہیں ہوا تھا۔ ہماری پہلی ملاقات کا یہ ایک مضحکہ خیز آغاز تھا لیکن اس واقعہ سے میں نے اس وقت اپنی گھبراہٹ پر پورا قابو پایا تھا۔ اسپینڈر نے میجر کوفن کر کے وضاحت پیش کی اور قمیص پہن کر مجھ سے کہا۔ "چلو ناشتہ کرتے ہیں" میں نے کہا آپ کے چہرے پر صابن ابھی لگا ہوا ہے۔

اسپینڈر نے چہرہ صاف کیا۔ پھر ہم لوگ ناشتہ کرنے نیچے کی منزل میں چلے گئے۔ اسپینڈر کو میری بھیجی ہوئی نظمیں پسند آئی تھیں اور ان نظموں کو اپنے رسالے میں شائع کرنے کے لیے منتخب کر لیا تھا۔ گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے مجھ سے دریافت کیا کہ تم زندگی میں کیا کرنا چاہتے ہو؟ میں نے جواب دیا "میں صرف شاعری کرنا چاہتا ہوں۔" مجھے یقین ہے تم ایسا ہی کرو گے لیکن پیسہ کمانے کے لیے تم کو کچھ کام بھی کرنا پڑے گا۔ انھوں نے فرمایا۔ پھر اپنی گفتگو جاری رکھتے ہوئے کہا "تم جو بھی کرو اس کا تعلق ادب سے نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ یہ مشکل کام ہے۔ میں ان کی بہت عزت کرتا تھا پھر بھی مجھ کو ان کی یہ بات کچھ عجیب سی لگی۔ مگر وہ کہنے لگے "شاعری کرنا آئینہ میں شکل دیکھنے کی طرح ہے، بڑھتی عمر کے ساتھ چہرہ بگڑتا جاتا ہے۔ اس وقت تو میں پوری طرح یہ بات نہ سمجھ سکا لیکن اب میں اس کے معنی سمجھتا ہوں۔ اسپینڈر نے میرے والد سے ملنے

کی خواہش ظاہر کی اور کہا کہ وہ آکسفورڈ میں میرے داخلے کے لیے مدد کر سکتے ہیں۔

جب تک وہ بمبئی میں رہے میں اُن سے ملت رہا۔ روانگی پر ہوائی اڈے پر اپنا وزن لینے کے بعد اسپنڈر سے پریشانی ظاہر کی کہ ان کا وزن کافی بڑھ گیا ہے۔ انگلستان میں ان سے ملاقات کے لیے میرے والد گئے اور پھر ان کی مدد سے میرا داخلہ آکسفورڈ میں ہو گیا۔

انگلستان میں اسپنڈر میرے سرپرست تھے۔ انھوں نے بہت سے ادیبوں سے میرا تعارف کرایا جن میں آڈن، سرل کوولی اور فورسٹر شامل تھے۔ ان ادیبوں سے ملاقات اکثر دوپہر کے کھانے پر ہوتی تھی۔ یہ سب اسپنڈر کے دوست تھے اور ان کے یہاں برابر آتے رہتے تھے۔ مجھے اُن سے ملانے کے لیے اسپنڈر نے خاص طور پر بلایا کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ میں ان سے استفادہ کر سکتا ہوں۔ انھوں نے مجھ کو میرے ہمصر ادیبوں سے بھی متعارف کرایا۔

اسپنڈر حیرت انگیز طور پر قدامت پرست انسان تھے۔ مثلاً ان کو یہ پسند نہیں تھا کہ میں دوسرے ادیبوں سے پب میں ملاقات کر دوں اس لیے انھوں نے مجھے گیارہ کلب کی رکنیت دلائی۔ ان کا خیال تھا کہ اس جگہ فضول پیسہ خرچ نہ ہوگا حالانکہ یہ جگہ مجھ کو بہت ہنگامی پڑی۔ ان کو میرا دوست جارج بارکر پسند نہیں تھا۔ اسپنڈر کو اعتراض تھا کہ اس کے بہت سے بچے ہیں اور وہ بہت شراب پیتا ہے۔ اسپنڈر نے آڈن پر کبھی سختہ جتنی نہیں کی جبکہ وہ میرے دوست کے مقابلے میں کہیں زیادہ شراب پیتا تھا۔

جب بھی آڈن لندن آتے اُن کے یہاں ہی قیام کرتے۔ بیگم اسپنڈر کو ہوا، روشنی اور کشادگی بہت پسند تھی جب کہ آڈن کو تاریکی میں بات کرنا پسند تھا۔ اس طرح اسپنڈر کو بہت تکلیف پہنچتی۔ آڈن اور اسپنڈر آکسفورڈ

میں بہت اچھے دوست تھے لیکن میرا خیال ہے کہ آڈن کو آکسفورڈ کے بعد اسپنڈر کی شائع ہونے والی شاعری پسند نہ آتی تھی۔ وہ دوسروں کی شاعری پر گفتگو کرتے مگر اسپنڈر کی شاعری کا کوئی ذکر نہ کرتے تھے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا کہ ان دونوں کے درمیان اپنی شاعری سے متعلق گفتگو نہ کرنے کا معاہدہ ہو گیا تھا۔

اسپنڈر سے میری ملاقات کبھی کبھی ہوتی رہتی تھی۔ جب میں نیویارک میں کام کرتا تھا تب میں اور میرے ساتھی آفس کے قریب ایک بار میں جایا کرتے تھے وہیں ایک دن میری ان سے ملاقات ہوئی پھر وہ میرے آفس میں ساتھ بیٹھ کر کافی پینے اور ٹیلیفون کرنے کی غرض سے آئے۔ میرے ساتھ ایک انگریز لڑکی بھی کام کرتی تھی۔ آفس میں داخل ہوتے ہی اس کی نظر اسپنڈر پر پڑی ان کو دیکھ کر وہ زرد ہو گئی اور بڑی مشکل سے اس نے اپنے کو سنبھالا۔ ان کے جانے کے بعد اس نے بتایا کہ وہ اس کے پسندیدہ شاعر ہیں۔ ان کی تمام شاعری اس نے پڑھ رکھی ہے جو اس کو بے حد متاثر کرتی ہے۔ اس نے کہا مجھے احساس نہیں تھا کہ وہ اتنے خوبصورت اور اتنے خوش مزاج ہیں۔

اسپنڈر بہت ہی پُر خلوص انسان تھے حالانکہ کبھی کبھار ان کا مذاق دوسروں کے لیے تکلیف دہ ہوتا لیکن پھر بھی ہر شخص جو انھیں جانتا تھا ان سے محبت کرتا تھا۔ میری ان سے آخری ملاقات ۱۹۸۹ء میں ہوئی جب وہ اپنی بیگم کے ہمراہ ہندوستان آئے تھے۔ اسپنڈر نے ایک یونانی ڈرامے کا ترجمہ کیا تھا جس کو یہاں اسٹیج کیا جا رہا تھا۔ اس کا خرچ برٹش کونسل برداشت کر رہا تھا۔ کونسل نے انھیں اپنی شاعری پڑھنے کے لیے مدعو کیا تھا۔ اُس وقت وہ تقریباً اسی برس کے تھے لیکن انھوں نے اپنا کلام ڈیڑھ گھنٹے تک کھڑے ہو کر سنایا۔ جب میں نے اُن سے دریافت کیا کہ آپ نے کلام بیٹھ کر کیوں نہیں پڑھا تو وہ بولے اگر میں اپنی

شاعری بیٹھ کر پڑھتا تو سو گیا ہوتا۔

میں ان کے ساتھ ڈنر کھانے تاج ہوٹل گیا۔ ہوٹل کے باہر کا راستہ بن رہا تھا۔ اس پر پتھر پڑے ہوئے تھے۔ چلنا دشوار تھا۔ مجھے یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ اسپنڈر چلنے میں لڑکھڑاہے ہیں۔ دروازے کی طرف بڑھتے ہوئے وہ اچانک لڑکھڑائے۔ میں نے جلدی سے ان کو سہارا دیا۔ وہ میری طرف مڑے اور شرارت بھری نظروں سے دیکھتے ہوئے بولے ”اچھا تو اب تم مجھے سہارا دو گے۔“ ■■

مغربی ثقافت کی جڑیں

سید حسین نصر / ترجمہ: نذیر الدین مینائی

تقریباً پچاس سال پہلے کی بات ہے۔ مصر اور لیبیا کی صحرائی سرحدوں پر دو بڑی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا تھیں۔ برطانوی فوج جنرل مننگری کی کمان میں اور جرمن فوج جنرل رومیل کی سپہ سالاری میں۔ مننگری جانتا تھا کہ بہت جلد ایک بھیانک فیصلہ کن جنگ شروع ہونے کو تھی۔ اسی کی تیاری کرتے ہوئے وہ اپنے کارواں میں بیٹھا اپنے حریف کی تصویر پر نظریں جمائے ہوئے تھا۔ رومیل کی زندگی، اس کی ریلوں اور روٹیوں کے بارے میں جو کچھ وہ پڑھ سکتا تھا پڑھ رہا تھا، تصویر کو دیکھ کر اس نے اس چہرے کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی نیز یہ بھی سمجھنے کی کوشش کی کہ اس چہرے کے پیچھے کس قسم کا دماغ ہے اور اس دماغ میں کیا گئی خیالات ہوں گے۔ مختصر یہ کہ وہ تمام تنازعات کے ایک بنیادی اصول پر عمل کر رہا تھا اور وہ اصول تھا: "اپنے دشمن کو جانو" اسے جانو، اس کا مطالعہ کرو اور اسے سمجھنے کی کوشش کرو۔

معاصر مغرب کو اسلام اور امت مسلمہ کا دشمن قرار دینا ذرا زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ اچھا آئیے دشمن نہ کہہ کر اسے ہم چشم، مد مقابل یا حریف کہیں۔ لیکن اس کے لیے ہم کوئی بھی لفظ استعمال کریں، واقعہ یہ ہے کہ یورپ اور امریکہ کی سیکولر دنیا اور دوسری دنیا کے درمیان جواب بھی مذہبی ہے اور جسے ہم 'دارالسلام' کہتے ہیں ایک ٹکراؤ یا تصادم ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ گودو صدیوں پر محیط دور استعاریت میں یہ ٹکراؤ خفی رہا۔ یہ تاریخ کی ایک ناگزیر حقیقت رہی ہے اور آج بھی ہے۔ اگر بُدھ مت کو ایک مخصوص معاملے کی حیثیت سے ایک طرف کر دیں تو صرف دو مذاہب ایسے ہیں جنہوں نے ساری دنیا پر محیط ایک آفاقی مشن کا دعویٰ کیا اور اس امید کو سینے سے لگائے اس کی آبیاری کرتے رہے کہ ایک نہ ایک دن تمام بنی نوع انسان اس ایک سچے دین مسیحیت اور اسلام کی خداداد چھتر چھایا میں آجائیں گے۔ صرف ایک تبدیلی ہوئی ہے اور وہ یہ کہ آج اسلام کا ٹکراؤ مغربی مسیحی دنیا سے نہیں بلکہ مغربی سیکولر ازم سے ہے، دہریت سے ہے اور کوری دنیا پرستی سے ہے۔ جہاں مسیحیت ناکام ہوگئی وہاں اس کی جگہ جس تہذیب نے فی اس نے تقریباً مکمل کامیابی حاصل کر لی اور اس سیارے پر مکمل غلبہ حاصل کر لیا اور اس پر پوری طرح حاوی ہوگئی۔ پہلے یہ ٹکراؤ ان ایمان والوں کے درمیان تھا جن میں اتنی بہت سی باتیں مشترک تھیں کہ جس کا شاید وہ کبھی اعتراف بھی نہ کر سکتے تھے۔ وہ مماثلت اور اس قادر مطلق اور ان دیکھے خدا کی وہ مشترک عبودیت اور پرستش آج موجود نہیں ہے۔ اب یہ خلیج بے حدود وسیع ہوگئی ہے اور باہمی تفہیم کہیں زیادہ مشکل ہوگئی ہے۔ ایک مومن تو بس یہ جانتا ہے کہ اللہ کی ذات مطلق ہے اور اس کی مافوق اور اک حقیقت ایک جبری نفس الامری ہے۔ اس لیے مومن واقعی منکر یا بدعقیدگی کو نہ تو سمجھ سکتا ہے اور نہ اس کی بے ثمری کا تصور کر سکتا ہے اور منکر خواہ وہ کتنی ہی کوشش کرے اس کا اندازہ بھی نہیں کر سکتا کہ اعتقاد اور ایمان کا تجربہ کیا ہے۔ اس کا تخیل دوسری دنیا کے اس عجیب و غریب منظر پر حیران رہ جاتا ہے۔

تاہم اگر مسلمانوں کو اس صورت حال میں کوئی موثر قدم اٹھانا ہے اور اس کو بہت صاف صاف اور معروضیت کے ساتھ دیکھنا اور سمجھنا ہے تو انھیں یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ کی چیز ہے جس کا وہ مقابلہ کر رہے ہیں یا جس سے ان کا ٹکراؤ ہے۔ میرا تجربہ تو یہ ہے کہ مسلمان کو، خواہ وہ مغرب ہی میں کیوں نہ رہتا ہو، اپنے دشمن کی یا اس کے جو خطرہ لاحق ہے اس کی نوعیت کی ذرہ برابر سمجھ نہیں۔ برطانیہ میں مقیم مسلمان تارکین وطن کی اکثریت اپنے گرد و پیش کے لوگوں کو اب بھی عیسائی کہتی ہے۔ اور بہت سے لوگ یہ سوچتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح انھیں مسیحیت سے خطرہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بہت کچھ اس بات پر منحصر ہے کہ مسیحیت کی کس طرح تعریف کرتے ہیں، زیادہ تر برطانوی لوگ جن سے کسی سرکاری فارم میں اپنا مذہب بتانے کو کہا جاتا ہے تو وہ اس خانے میں ”چرچ آف انگلینڈ“ لکھیں گے یا ”کیتھولک“ لکھیں گے، اپنی اس طویل عمر میں میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد سے ملا ہوں اور انھیں جانا ہے۔ لیکن میں نے تو آج تک اور اب جب کہ میں عیسائیوں کو اسلام سے متعلق پکھڑے رہا ہوں کوئی عقیدت مند ایمان والا اور یقین کامل رکھنے والا عیسائی نہیں دیکھا۔ مسلمانوں کو اپنے حریف مذہب سے اب کوئی خطرہ یا خوف نہیں ہے۔ انھیں ڈر ہے تو دنیا کے اس حلقے سے جو ایمان کا بیش بہا عطیہ کھو چکا ہے اور وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ اسے کہاں تلاش کرے۔ عملاً یہ خطرہ اس خوف سے کہیں زیادہ خطرناک ہے جو ماضی میں عیسائیت سے تھا۔ اور یہ خوف انتہائی عیارانہ، پُر فریب اور غیر محسوس ہے کیونکہ یہ ہمارے دلوں کے اندر بیٹھ ہوئے باغی کو بہت پسند آتا ہے۔ یہ سرگوشی کرنے والا ہے اور چپکے سے کان میں پھونکتا ہے، ”تم کیسے یقین کر سکتے ہو؟“ ”تم کیسے یقین سے کہہ سکتے ہو کہ کوئی چیز اس دنیائے حواس کے پرے بھی ہے؟“ ”تم کسی ایسی چیز میں کیسے یقین کر سکتے ہو جو نادیدہ، ناشنیدہ اور غیر محسوس ہو؟“

بے عقیدہ لوگوں کی دنیاوی کامیابی کے سبب یہ خطرہ اور زیادہ بڑھ گیا ہے۔ تیسری دنیا کے اور لوگوں کی طرح مغرب کی طرف مسلمانوں کا رویہ بھی کچھ اس

کہا ہے کہ وہ اسے بیک وقت پسند بھی کرتے ہیں اور ناپسند بھی۔ دوسری طرف فی آزر دگی اور خفگی بھی ہے جو نوآبادیات کی تاریخ نے ان میں پیدا کی تھی اور اب بی حاکمیت اور غلبے نے۔ دوسری طرف پسندیدگی اور رشک کے احساسات بھی ہیں۔ مانی نطرت میں یہ ایک خلقی کمزوری ہے کہ وہ کامیاب طاقت سے مرعوب ہونے پر رہتی ہے۔ اور اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مغرب ایک غالب طاقت اور یہ طاقت جزواً صنعتی طاقت اور تکنالوجی میں مہارت سے حاصل ہوتی ہے لیکن اس سے زیادہ جس چیز کی پذیرائی ہوتی ہے وہ مغربی مَن کی کارکردگی ہے جس کی بنا پر اہل جلد اور خوش السلوبی سے ہو جاتا ہے۔

تاہم ان تنظیمی ہنرمندیوں کی تعریف و توصیف کے ساتھ ذرا خبردار رہنے کی ضرورت ہے۔ کوئی نسل، کوئی قوم، کوئی انسانی گروہ ہر کام میں طاق نہیں ہو سکتا۔ دنیا میں ہماری زندگی کی یہی خاصیت ہے۔ اس لیے ہمیشہ سوال ترجیح اور ہم و تاخیر کا ہوتا ہے۔ اگر ہم اس زندگی کے صرف چند پہلوؤں میں کامیاب ہو سکتے، تو پھر انتخاب کرنا پڑے گا کہ کون سے پہلو زیادہ اہم ہیں۔ جو لوگ ایک میدان میں بند ہوتے ہیں وہ دوسرے میدان میں ناقص اور کمزور ہوں گے۔ اس لیے کہ ہم محدود جوتوں والی مخلوق ہیں۔ اگر ہم اپنی شخصیت یا فطرت کے کسی ایک پہلو کو پوری حد ترقی دیتے ہیں تو یہ عموماً اپنی شخصیت کے دوسرے پہلوؤں کی قیمت پر کرتے ہیں۔ اگر آپ مغربی انسان کی طرح خدا سے منہ موڑنے پر تیار ہیں۔ اگر آپ تمام بات سے قطع نظر کر کے اپنی ساری قوتیں اور جملہ صلاحیتیں اس دنیا کے معاملات اور انھیں کامیابی سے عمل میں لانے پر صرف کرنے کو تیار ہیں تو آپ یقیناً کامیاب ہو جائیں گے۔ آپ اپنی زندگی کے ہر بیدار لمحے میں پیسہ بنانے کی اور زیادہ پیسہ بنانے کی تدبیریں سوچتے رہیں۔ آپ بالآخر کروڑ پتی ہو جائیں گے۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ آپ اس کی قیمت اپنی روح کو مٹا دینے کا یہ کر کے ادا کرنے کو تیار ہیں؟ اور آپ حیوانوں سے بھی نچلی سطح تک گرنے کو تیار ہیں جن کی بھوک اور خواہش محض

اس شے تک محدود رہتی ہے جو اُن کے پیٹ بھر دے؟

میں دوسیدھی سادی مثالیں دیتا ہوں، مسلمانوں کی حیثیت سے ہماری روزانہ کی نمازیں ہمارے روزمرہ کے کام میں خلل ڈالتی ہیں۔ مغرب میں ایک کامیاب کاروباری یا سرکاری ملازم کام کے دن کے دوران اپنی توجہ کو نماز یا اس قسم کی اور باتوں کی طرف مبذول کرنا گوارا نہیں کر سکتا وہ ”نقصان اُٹھائے گا۔“ اب آپ فیصلہ کر لیجیے۔ ہماری زندگی میں قدم قدم پر انتخاب کا مرحلہ درپیش رہتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مغرب میں پیشہ ورانہ زندگی اور نجی زندگی یا ذاتی تعلقات میں مکمل علیحدگی ہے۔ کاروبار کرنے کا مسلمانوں کا روایتی طریقہ۔ نرمی سے سلام و دعا کرنا، خیر خیریت پوچھنا، چائے یا کافی پیش کرنا۔ مغربی نقطہ نظر سے توضیح اوقات ہے۔ مغرب کے لوگ جب کاروبار کے لیے ملتے ہیں تو اپنی انسانیت کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور اپنی نظریں گھڑیوں پر رکھتے ہیں۔ انھیں یہ کاروبار مختصر ترین وقت میں ختم کر لینا چاہیے۔ وہ اشخاص کی طرح نہیں ملتے جو اشخاص کی طرح ملنا اللہ کی نظر میں انتہائی معنی خیز بات ہے۔ لیکن نہیں۔ وہ تو محض ایک پیشہ ور کی حیثیت سے ملتے ہیں جو ایک سودا کرتے آئے ہیں۔ وہ اپنے منصبی مکھوٹے لگائے رہتے ہیں۔ سودا ہوتے ہی وہ بیچ کی ملاقات کے بغیر رخصت ہو جاتے ہیں۔ یہ بھی اس قیمت کا ایک حصہ ہے جو حسن کارکردگی کے لیے ادا کی جاتی ہے۔ کیا ہم کسی چھوٹی سی کامیابی کے لیے اپنی انسانیت کو واقعی ترک کر دینا چاہتے ہیں؟

مجھے یقین ہے کہ اس گفتگو کے دوران مجھ سے سوال کیا جائے گا کہ کیا آپ کی تجویز یہ ہے کہ دنیا کے اسلام مغرب کے مقابلے میں ہمیشہ ”پس ماندہ“ رہے؟ میں حقیقت پسند ہوں۔ حقیقتاً ہمیں رہنا ہے تو اسی دنیا میں جیسی وہ ہے نہ کہ اس دنیا میں جیسی کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہو۔ لیکن مسلمان پس ماندہ کہلائے جانے سے اس قدر خائف ہیں تو میں اس ضمن میں ایک سوال رکھوں گا۔ کیوں صاحب اس پس ماندگی میں کیا غرابی ہے جب کہ دوسرے لوگ پیش روی کی جھونک میں تباہی کی طرف تیزی سے بڑھ رہے ہیں؟ کیا ایک صحت مند ضعیف آدمی گو پس ماندہ ہے اسی

عمر کے دوسرے آدمی کے مقابلے میں جو بیمار اور قریب المرگ ہے، بہتر حالت میں نہیں؛
مرا تو ہم سب کو ہے لیکن ہمیں اس انجام کی طرف دوڑنا نہیں چاہیے۔

وہ کلچر جسے طاقت ور کلچر کہا جاتا ہے وہ ہمارے نقطہ نظر سے دھمکانے
اور مداخلت کرنے اور یورش کرنے والا کلچر ہے،

بہر حال اس طاقت ور کلچر کی جڑوں پر گفتگو کرنے سے پہلے میں ایک اور
بات کہنا چاہوں گا۔ آپ اس کلچر کو اس کی اصلیت سے زیادہ نہ سمجھیے۔ نوآبادیت کے
کے مورخین نے لکھا ہے کہ گزشتہ صدی کے پنج کے برسوں میں میگزیم گن (جو شروع شروع
کی مشین تھیں) کی ایجاد سے پہلے سلطنت برطانیہ طاقت کی بجائے دھونس اور گیدڑ
بھینکی پرتاؤ تھی۔ اس سفید نام آدمی نے محض ایک ڈنڈے کے بل پر دیسی باشندوں
کے انہوہ کو دور رکھا۔ اس کی وجہ شاید اس سفید نام شخص کی انتہائی نسل خود اعتمادی
تھی۔ اسے یقین تھا کہ دیسی لوگ اس پر حملہ کرنے کی ہمت نہیں کر سکتے اور انہوں نے
حملہ نہیں کیا۔ خود اعتمادی اصل چیز ہے۔ کلید ہے۔ اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسلام کی
ابتدائی صدیوں میں مسلمانوں کی بے مثل اور بے نظیر کامرانیوں کی کلید ہی خود اعتمادی تھی۔
اس خوبی کا فائدہ آج مسلمانوں کی سب سے بڑی کمزوری ہے۔ خود اعتمادی کی
قوت پر ضرورت سے زیادہ زور نہیں دیا جاسکتا۔ انگریزوں کو دیکھیے کہ ایک خیرام اور
چھوٹے سے ساحلی جزیرے کے باشندے تھے لیکن اس کے باوجود انہوں نے آدھی
دنیا فتح کر لی اور اس پر اپنا تسلط جمایا۔ یہ لوگ کوئی دیو نہیں تھے جنہوں نے دونوں
کو زیر کر لیا تھا بلکہ بونے تھے جنہوں نے بڑے قوی ہیکل دیودوں کو اطاعت پر مجبور
کر دیا تھا۔

میں ایک معاملے کی مثال دیتا ہوں۔ انگلستان کے اخبارات حال ہی میں
ایک یہودی کا دوبارہ میکسول کی پراسرار حالات میں موت کی خبروں اور کہانیوں سے
بھرے پڑے تھے بغیر ضمانت دیئے اس شخص نے بینکوں سے دس کروڑ پونڈ سے
زیادہ رقم قرض لے لی تھی۔ اس نے یہ کیسے کیا؟ محض دھونس میں اور اپنی بے پناہ

خود اعتمادی کی بدولت۔ بڑے بڑے چالاک اور سخت گیر بینک کاروں کو اس کی بات پر شک نہ ہوا کیوں کہ بذاتِ خود وہ شخص خود اشتباہی سے قطعاً برّا تھا۔ اسے اپنے پر کوئی شبہ نہ تھا۔

مسلمانوں میں خود اعتمادی کے فقدان کا کچھ سبب تو ان کا نوآبادیت کا تجربہ تھا جو آج بھی قائم ہے جس کی خاص وجہ میرے خیال میں یہ ہے کہ مغرب نے مسلمانوں کو دھونس کر نوآبادیت کو خود اس کی اپنی قائم کی ہوئی قدر و قیمت پر قبول کر دیا اور اس کی کمزوریوں کو چھپانے میں کامیاب رہا۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس کی مثال ۱۹۷۰ء کی دہائی کے ابتدائی زمانے میں نام نہاد "تیل کے بحران" کے دوران سامنے آئی ہے تیل کرنے والوں، خصوصاً سعودیوں نے مغربی دنیا کو ایک طرح سے اپنے پنجے غضب میں لے رکھا تھا۔ یہ ان کی بہت بڑی طاقت تھی جو خود ان کے اپنے اور اُمت کے فائدے کے لیے استعمال کی جاسکتی تھی۔ ان میں جو کمی تھی وہ خود اعتمادی کا فقدان تھا اگر وہ ہوتی تو اپنی اس طاقت کو دانش مندی سے اور موثر طور پر استعمال کر سکتے تھے۔ ان میں جرات اور جیالے پن کی بھی کمی تھی جو طاقت و ردوں کو حوصلہ دیتی ہے کہ وہ اپنی طاقت کا پورے طور پر استعمال کریں۔ موقع ہاتھ سے نکل گیا۔ اب شاید دوبارہ نہ آ سکے۔

جب میں اپنے مسلمان بھائیوں سے مغربی تسلط کی نوعیت اور ماہیت کی بات کرتا ہوں تو میرا خاص مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں انھیں یہ سمجھنے پر راغب کروں کہ یہ طاقت بہت ہی متزلزل بنیادوں پر قائم ہے۔ اب جو ہے سو ہے۔ لیکن مسلمانوں کے لیے یہ سمجھنا انتہائی اہم ہے کہ دراصل وہ کیا ہے جس سے ان کا ٹکراؤ ہے۔ وہ کیا چیز ہے جس سے ہمیں خوف یا خطرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے گفتگو کے اس سلسلے کا آغاز مغربی کلچر کی جڑوں پر بحث سے کیا ہے۔ یہ جڑیں بہت اُلجھی ہوئی اور بے حد پیچیدہ ہیں۔ یہی شاید وہ پہلی بات ہے جو مسلمانوں کو سمجھنا چاہیے۔ مسلم ثقافت و تہذیب کی اصل وابتدا بالکل صاف اور سادہ ہے۔ ان کا صرف ایک ہی ماخذ ہے اور وہ ہے وحی اور سنتِ رسولؐ۔ اور اس لیے ان کی آسانی سے شناخت ہو جاتی

ہے۔ مغربی تہذیب کی جڑیں مختلف ملکوں، مختلف کلچروں اور تاریخ کے مختلف عہدوں میں پھیلی ہوئی ہیں۔

ہمیں اس کی جستجو کی ضرورت لامحالہ قدیم یونان سے کرنی پڑے گی۔ ہم لوگوں کو یعنی ہم کہ جو مغرب کی پیداوار ہیں — اسکول میں کوئی ایک ایسی چیز پڑھائی گئی تھی جسے ”یونانی معجزہ“ کہا جاتا تھا۔ ہمیں بتایا گیا کہ یہ معجزہ ایک ایسی قوم کا ابھرناتھا جس نے روئے زمین کی دوسری قوموں کے برعکس ”توہم پرستی“ ترک کر دی تھی اور انسانی عقل کی برتری کو دریافت کر لیا تھا اور اس قوم کے لوگ عقلی حقیقت اور فلسفیانہ قیاس آرائیوں میں لگ گئے تھے جس نے مافوق الفطرت باتوں کے لیے کوئی گنجائش ہی نہ چھوڑی تھی اور جس نے اپنی بنیاد کے لیے اس دنیا کو لیا جیسی کہ وہ انسانی حواسوں کو نظر آتی ہے نہ کہ اس دنیا کو جیسی کہ وہ اپنی الوہی ابتدا کے حوالے سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں اہل یونان — جیسا کہ ہمیں بتایا گیا — اپنے زمانے کی اور سب قوموں کے مقابلے میں ”ترقی یافتہ“ تھے اور اس تاریک عہد میں مشعل راہ تھے۔

یہاں میں اصل موضوع سے ذرا سا انحراف کروں گا۔ میرے نزدیک زیر غور موضوع سے اس کا گہرا اور اہم تعلق ہے بحیثیت مسلمان کے ہمیں اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں نبی یا پیغمبر نہ بھیجے گئے ہوں جنھوں نے ان تک حق اور سچائی کو پہنچایا۔ اس لیے کوئی قوم اصلاً بغیر ایسے مذہب کے نہیں رہی جس میں سچائی منعکس نہ ہو۔ اور یہ سچائی ایسے پیرائے میں پہنچائی گئی کہ جس کو وہ سمجھ سکتے تھے اور ان کے ذہن کی رسائی اس تک ہو سکتی تھی۔ یونانی کلچر کی اصل و ابتدا نظروں سے اوجھل ہے لیکن میرے خیال میں اتنی بات توصات ہے کہ اُس وقت تک جب تک کہ یونان نے تاریخ انسانی میں ایک اہم عامل کی حیثیت اختیار کی یونانی مذہب ردِ انحطاط ہو کر بت پرستی میں بدل گیا تھا۔ بہر کیف یہی وہ شکل ہے جو مذہبی انحطاط عموماً اختیار کر لیا کرتا ہے یا کم از کم ماضی میں ایسا ہی ہوا

اور یقیناً یہی وجہ ہے کہ اسلام، آخری الہامی مذہب کی حیثیت سے، بُت پرستی کی ہر شکل اور ہر شاخے کا شدید ترین مخالف ہے۔ بُت پرستی کی ایک خصوصیت جو ہمیں نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ معقول لوگوں کا اس پر یقین کر لینا مشکل ہے، مثلاً کلاسیکی یونان میں بہت سے مہل "دیتا" تھے جو آپس میں لڑتے رہتے تھے، اس لیے مذہب کے تصور ہی کے خلاف یا اور کسی بھی مافوق الفطرت حقیقت کے خلاف ایک رد عمل ہے۔ اور اس رد عمل کا رُخ عقلیت کی طرف ہے۔ یہی وہ عقلیت ہے جو "معجزاتی" یونانی ورثہ ہے جس کی مغرب میں اتنی قدر و منزلت ہوئی۔ مسلمانوں نے اس ورثے کو عہد عباسی کے ابتدائی زمانے میں دریافت کیا۔ لیکن اسلام چونکہ ایک مربوط مذہب اور کلچر ہے اور اس کی بنیاد الہامی ہے اس لیے اس نے یونانی روایت سے صرف وہ لے لیا جو مفید تھا اور جسے وہ بغیر خود کو نقصان پہنچائے ہضم کر سکا اور باقی کو رد کر دیا۔ اسلام نے خصوصاً اس فلسفیانہ بنیاد کو ہی مسترد کر دیا جس پر نام نہاد یونانی دانشمندی قائم اور مبنی تھی لیکن مسلمانوں نے یونانی ورثے کا زہر آلود پیالہ عیسائیوں کو دے دیا جن کے لیے یہ انتہائی تباہ کن ثابت ہوا۔

یونان کے بعد روم آتا ہے جو شاہی روم کی مہل اور وحشیانہ تہذیب کا نمونہ تھا۔ یہاں بھی جب تک کہ قدیم روم دنیا میں ایک حقیقی قوت کی حیثیت سے ابھرے، رومی مذہب نے بھی جو تاریخ کی دسترس سے باہر قدیم ترین زمانے میں جو کچھ اور جیسا بھی رہا ہو، وہی ردش اختیار کی جو یونانی مذہب نے کی تھی یعنی اس میں مشکل طور پر انخطاط آگیا تھا اور اگر کسی قوم کے مذہب میں ہی انخطاط آگیا ہو تو خود اس قوم میں بھی لایزال انخطاط ہوگا۔ اس لیے یہ روم کا بیمار چہرہ ہے جو باقی رہا ہے اور اس کا مغرب پر غالب اثر رہا اور اس قدر غالب کہ مثلاً ایک اسکولی بچے کی حیثیت سے مجھے لاطینی زبان سیکھنے پر مجبور ہونا پڑا کیوں کہ وہ ایک ایسی عظیم تہذیب کی زبان تھی کہ جس نمونے پر اپنی شہنشاہی شان و شوکت کے دنوں میں ہم نے خود کو ڈھالنے کی کوشش کی تھی۔ یہ بڑی ستم ظریفی ہے کہ انھیں رومن لوگوں نے ہمیں ایک

ایسی اصطلاح ترکے میں دی جس کا استعمال آج عام ہے اور وہ ہے بالیے ری ان یعنی وحشی۔ برطانوی پریس مسلم طرز زندگی کو مسلسل وحشیانہ کہتا رہتا ہے۔ اور مسلمان اس سے ہمیشہ پریشان ہو جاتے ہیں۔ اس سے ہمیں پریشان نہ ہونا چاہیے۔ قیوم رومی لوگوں نے جن لوگوں کی نسبت یہ لفظ وحشی استعمال کیا تھا وہ ہر اس خوبی میں جو واقعی کسی بھی اہمیت کی حامل ہے، اہل روم سے برتر تھے، خوبیوں میں ان سے برتر، طرز زندگی میں ان سے برتر تھے اور اس بد اطواری سے مزین تھے جو سلطنت روم کا خاصہ تھی اور جس نے بالآخر اسے تباہ کر دیا۔

قدیم یونان اور قدیم روم میں معاصر مغربی کلچر کی جڑیں پیوست ہیں۔ پھر اس کے بعد مسیحیت نے اس بد تماثلش دنیا میں نفوذ کیا۔ آہستہ آہستہ قدم جمائے۔ پہلے تو اس کو بڑی عقوبت پہنچائی گئی۔ لیکن بالآخر مسیحیت فتح مند ہوئی۔ کہا جاتا ہے تیل اور پانی ملتے نہیں۔ عیسائیوں نے لاطینی دنیا کو جیسا پایا اس میں کوئی بھی ایسی بات نہ تھی جو ان کے لیے قابل قبول ہوتی۔ اس لیے سلیٹ کو صاف کرنا پڑا کیونکہ ایک یہودی الاصل مذہب میں اور اس سے پہلے جو کچھ ہوا اس میں کوئی چیز بھی مشترک نہ تھی۔ اور سلیٹ کو واقعی صاف کر دیا گیا۔ عرب جاہلیت میں کچھ ایسے عناصر تھے جنہیں اسلام میں جذب کیا جاسکا۔ حج ایک برہمنی مثال ہے۔ لیکن رومی جاہلیت میں کوئی بھی ایسی بات نہ تھی جسے باقی رہنے دیا جاتا۔

جیسا کہ میں نے پہلے بھی عرض کیا کہ مہد وسطیٰ کے ابتدائی دور کے عیسائیوں اور اسی زمانے کے مسلمانوں نے مذہبی عقائد اور اصولوں کے اختلافات کے باوجود ایک دوسرے کو بلا کسی دقت کے سمجھ لیا ہوتا اگر وہ خود کو اس پر آمادہ کر لیتے۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ اس زمانے کے دارالاسلام کی طرح دنیا مسیحیت بھی یکسر مذہبی عقیدے کی روشنی کے سہارے زندہ رہی۔ اس کے باوجود، اس ڈھانچے میں جو خدا پر ایمان کی طاقت کا تابع تھا، ایک خلقی کمزوری تھی چونکہ مسیحیت کی ابتدا یہودی فلسطین میں ہوئی تھی اس لیے اسے ایک طرح سے خارجی مادہ

تصور کیا گیا جسے مغربی یورپ میں داخل کر دیا گیا تھا۔ اور یہ بات خصوصاً یورپ کے شمالی علاقوں کی شامی روایات کے تعلق سے سمجھی جاتی ہے یہ قطعاً خالف تھی ہر اس بات کی جو دنیا کے اُس حصے میں سوچی گئی ہو یا اس میں یقین کیا گیا ہو۔ یعنی ماضی سے بالکل قطع تعلق کر لیا گیا۔ دوسری طرف درج جاہلیت کے عرب ایک طرح سے اسلام کی آمد کے لیے تیار تھے۔ اسلام ان کے ماضی کو رد کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان کے ماضی میں جو کچھ بہترین تھا اس کی تکمیل کے لیے طلوع ہوا۔

یہ خلقی کمزوری — جسے ”درز“ یا ”شکاف“ کہا گیا ہے — پوری طرح نمایاں ہو گئی جب ہم مسلمانوں نے عالم سمیت کو یونانی درختے کا زہر آلود پیالہ سپرد کر دیا تو اس کے نتیجے میں وہ دور آیا جسے نشاة الثانیہ یا نیا جنم کہتے ہیں یہ ایک ایسا واقعہ تھا جس کے بارے میں ہر یورپی بچے سے کہا جاتا تھا کہ وہ مانے کہ یہ تاریخ انسانی کے انتہا شان دار اور بار آور واقعات میں سے ہے۔ وہ کون چیز تھی جس نے ”دوبارہ جنم“ لیا؟ وہ قدیم تاریک خیالی جسے آج ہومین ازم یعنی مسلک انسانیت کہا جاتا ہے؟ جس میں انسان کو خدا سے اونچا درجہ دیا جاتا ہے یعنی انسان کا ایک جھوٹا خدا ہونے کا تصور — اور یہ جھوٹا خدا ناگزیر طور پر بالآخر یہ سمجھ لیتا ہے کہ اُسے بڑے اور برتر خدا کی ضرورت نہیں ہے۔ عہدِ وسطیٰ کے ابتدائی دور کے حضرت عیسیٰ کے متعلق ہونے کے مسیحی نصب العین کے درمیان کافی فرق ہے۔ اور یہ فرق مائیکل انجیلو کی دیوہیکر تصویر دل اور سنگتراشی کے نمونوں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ اور یہ امر کہ یہ چیزیں دم کے سسٹین کلیسا میں دکھی جاسکتی ہیں اس بات کی غازی کرتی ہیں کہ مسلک انسانی کا یہ نصب العین کتنے موثر طور پر سبکی کلیسا یعنی اس زمانے کے کیتھولک کلیسا میں نفوذ کر گیا تھا۔

نشاة الثانیہ کے نصب العین پر اکثر پرمیٹی کی صفت منطق کی جاتی ہے۔ اگر ہم مغربی کلچر کو سمجھنا چاہیں تو پرمیٹیہوس کا یونانی اسطو بہت معنی خیز ہے۔ یہ ایک اسطو ہے جو فکر اسلامی کے دائرے میں یا ستم تخیل میں نہ کبھی پیدا ہوتا اور نہ کبھی

برداشت کیا جاتا۔ پروتھیوس نے دیوتاؤں کے یہاں سے آگ جڑائی یا سیدھے سادے الفاظ میں یوں کہیے خدا کے یہاں سے یا جنت سے آگ جڑائی۔ گو اس کو اس گناہ کی سزا دی گئی لیکن اس طرح وہ بنی نوع انسان کے لیے بے اندازہ فائدے کی چیز لایا۔ اس افسانے کے سنگین مغزات پر ذرا غور کیجیے۔ آگ کا عظیم علیہ انسانیت کو قادر مطلق نے نہیں عطا کیا۔ یہ عطیہ خدائے برتر سے جبراً لینا پڑا جو یکسر نامرانی ہے۔ یہ عالم بالا کے خلاف بغاوت ہے جس نے وہ چیز دینا پسند نہیں کی جسے دینا تھا۔ پروتھیوس کا یہ افسانہ نشانہ انسانیہ کے ذہن پر حاوی تھا اور ایک طرح سے آج مغربی کلچر پر اس کا تسلط ہے یعنی خدا دیتا نہیں، انسان لے لیتا ہے۔

ایک تو خدا کو خارج کر دیا اور پھر اس خیال کو بھی خارج کر دیا کہ یہ دنیا پوری طرح اس ہستی کے ماتحت اور تابع ہے جو اس سے بے حد ماوراء ہے۔ اس کیفیت نے وقت کے ساتھ ایک بالکل سیکولر فلسفے کو جنم دیا۔ اور ان "جدید" فلسفیوں میں پہلا فلسفی ڈے کارٹے (پیدائش ۱۵۹۶ء) تھا۔ کوئی بھی شخص جسے مذہب سے ذرا سا بھی لگاؤ ہے یا الہام کے امکانات پر ذرا بھی یقین ہے تو اسے عہد وسطیٰ کے علمائے دین اور مذہبی فلسفیوں اور اس نئے فلسفے کے درمیان حیرت انگیز فرق نظر آئے گا۔ اس کا موازنہ اس فرق سے کیا جاسکتا ہے جو ایک عقل مند آدمی اور چالاک بچے میں ہوتا ہے۔ اگر اسلامی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس سے زیادہ مہل بات کیا ہو سکتی ہے کہ ایک غیر روشن خیال انسانی دماغ سے تمام عقل و دانشمندی اور ارض و سما کی ساری سمجھ کو نکال پھینکا جائے؛ لیکن ڈے کارٹے نے اپنے اس قول کے ذریعے کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" یہی تجویز کیا ہے۔ اس نے اس کو واحد صداقت کی حیثیت سے پیش کیا جسے یقین کے ساتھ جانا جاسکتا تھا۔ اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر دوسرے تیقنات مرتب اور قائم کیے جاسکتے تھے۔ مجھے یاد آتا ہے کسی نے کہا تھا کہ ڈے کارٹے کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ "مجھے سوچا جاتا ہے اس لیے میں ہوں" دوسرے لفظوں میں چونکہ خدا مجھے "سوچتا ہے" اس لیے میرا وجود ہے۔

ڈے کارٹے سے ہی مغربی کلچر کو اور سب سے زیادہ سائنس کو دنیا کے بارے میں نظریہ ثنویت ورثے میں ملا جو کلیتہً اسلام کے برعکس ہے۔ اس سے غیر مادی اور مادی میں اور دیدہ آور نادیدہ میں مکمل علیحدگی ظاہر ہوتی ہے — میں اسے روحانی نہیں کہوں گا اس لیے کہ ڈے کارٹے جس کے بارے میں گفتگو کر رہا تھا وہ یکسر ذہنی و عقلی تھا — اسی کارٹیمی ثنویت کی بنیاد پر جدید ذہن سرگرم عمل ہوتا ہے اور یہی اس طریقہ استدلال کی فلسفیانہ اساس ہے جسے عام طور پر سائنٹیفک طریق استدلال کہا جاتا ہے۔ لوگ یہ سوال کرنے پر مجبور ہیں کہ ایسا طریقہ استدلال جس کی بنیاد ایسے مشتبہ اور مشکوک بیان پر ہو تو کیا اس کے وسیلے سے کسی یقینی صداقت کو دریافت کیا جاسکتا ہے؟

عام لوگوں کی نظر میں اور درسی کتابوں کے لیے ڈے کارٹے پہلا عظیم مغربی فلسفی ہے۔ جن لوگوں نے اس کی پیروی کی انھوں نے اس کے روحانی پہلو کے لیے کچھ گنجائش رکھی ہو یا نہ رکھی ہو اور ان کے خیالات اس سے کئی لحاظ سے مختلف ہوں لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ خالصتاً سیکولر اور یک طرفہ تھے جنھوں نے الہام کے ذریعے علم کے امکانات کو اس ذہنی عمل سے خارج کر دیا تھا جس کے ذریعے وہ اپنے نتائج پر پہنچتے تھے۔

ڈے کارٹے کی موت کے ڈیڑھ سو سال بعد ہم اس دور میں پہنچتے ہیں جو نام نہاد دورِ روشن خیالی کہلاتا ہے۔ واقعاً یہ ایک عجیب و غریب اصطلاح تھی جسے انسانی ذہن اور انسانی تخیل کی تاریک کاری کے لیے استعمال کیا گیا — اٹھارہویں صدی عیسوی کے فرانسیسی فلسفیوں نے بالآخر ادھام کے سارے بندھن توڑ دیے اور ترک کر دیے یعنی دنیا کی مدہمی سمجھ اور تقدیر انسانی کے تصور سے کنارہ کش ہو گئے۔ نشاءِ انسانی نے انسان کی تصویریں پیش کی ہے کہ وہ خود کفیل ہے بلکہ یہاں تک کہ وہ فوق البشر ہے۔ دورِ روشن خیالی نے اس تصویر کو اپنی منطقی تکمیل تک پہنچا دیا۔ اور انسانی ذہن کی برتری کو تمام چیزوں کا پیمانہ قرار دیا۔ انسان کے تصورات اور اس کی قیاس آرائی

ہام سے بالکل علیحدہ تھے، صداقت اور سچائی کو متعین کرنے والے اور اس کا فیصلہ
نے والے بن گئے۔ مغربی ذہن پر آج بھی اسی ”روشن خیالی“ کا تسلط ہے۔

ان سب باتوں کا ایک اور بھی پہلو ہے جس پر نظر نہیں جاتی اس لیے توجہ سے
م دہتا ہے اور وہ ہے نظریہ اور عمل کا افتراق۔ عیسائی فلسفیوں نے یہ فرض کر لیا
لم اور خوبی کا تو چونی دامن کا ساتھ ہے ہی۔ عقیدے اور عمل کو علیحدہ نہیں کیا جا سکا۔
روشن خیالی کے فلسفی خالصتاً نظریہ ساز تھے جن کی اپنی ذاتی اخلاقیات اور
بنے ذاتی کردار کا ان کے نظریات سے کوئی علاقہ یا واسطہ نہیں تھا۔ ژان ژاک روسو
اس دور کی اہم شخصیت ہے، اس کی مثال ہے۔ اپنی تحریروں میں اس نے
ن کے بارے میں ایک نئے خیال، ان کی قدر، اور ان کے ساتھ اچھا سلوک
رنے کے فرض کی اشاعت کی۔ بچوں کے بارے میں نظریہ سازی میں وہ اس قدر مشغول
ہا کہ خود اپنے بچوں کی پروراء نہ کی۔ ان سے بچھڑکا رہا پانے کے لیے انھیں ایک یم خانے
احسن کر دیا۔

کچھ ہی برسوں میں انقلاب فرانس برپا ہوا جس نے ان ”فلسفیان“ کے نظریات
و عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ اسکول کے زمانے میں میں نے اور مشرب کے
دوسرے بچوں نے جو سبق پڑھا وہ یہ تھا کہ یہ انقلاب باوجود اپنے غفرتی نظام اور
اپنی تباہ کاریوں کے ایک ایسی اشرافیہ کے خلاف جائز انقلاب سمجھا گیا جو سماجی
نا انصافی کے خلاف کوئی مفید کام انجام نہیں دے رہی تھی۔ یہ ایک جانبدارانہ انداز
نظر ہے اور اس میں اصل اور لازمی بات سے پہلو تہی کی گئی ہے۔ یہ انقلاب مذہب
کے خلاف بغاوت تھی، ایک نئے خدا یا یوں کہیے ایک نئی دیوی — ”عقل یا عقل کی
دیوی“ کے نام پر خدا کے خلاف بغاوت تھی۔

عقل بھی ان اور اوزاروں یا آلہ کار کی طرح ہے، جن کے ذریعے ہم اشیاء
بناکر اس دنیا میں اپنا گزارہ کرتے ہیں۔ لیکن عقلیت بحیثیت ایک ذہنی رویے کے
ہے بلکہ میں کہوں گا بحیثیت ایک اذعان اصول یا ادعا کے ہے جو اس بات کا اعلان

کرتا ہے کہ عقل محض آرا کا نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ ہے۔ خود اس کے اندر تمام صداقتوں کو ثابت کرنے کے وسائل موجود ہیں لیکن اس میں ایک انوکھا منظر ہے۔ ہم دیے ہوئے امور واقعہ یا آفاقی طور پر تسلیم شدہ مفروضات کی بنیاد پر ہی استدلال کر سکتے ہیں۔ اگر امور واقعہ کو غلط سمجھا گیا اور یا وہ مفروضات ہی جنہیں ہم نے مان لیا کہ وہ تو صحیح ہیں ہی غلط ہوں تو آپ خواہ کتنی ہی احتیاط اور باریک بینی سے استدلال کریں غلط نتیجے پر پہنچیں گے۔ اس ضمن میں میں وہ مثال پیش کر دوں گا جو ایک قدیم ہندو عالم شکر نے دی تھی۔ وہ کہتے ہیں فرض کیجئے کہ وہ آدمی جو ایک اندھیری جھونپڑی میں بیٹھا ہے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے اور موٹے رستے کے ایک ٹچے کو چھو لیتا ہے اور وہ اسے سانپ سمجھ بیٹھتا ہے اور وہ واقعی اسے ایک کنڈلی مارے ہوئے سانپ جیسا لگتا ہے۔ اب یہاں سے وہ شخص پورے طور پر عقل کی بنیاد پر اقدامات کرنا شروع کرتا ہے۔ وہ اس سے دور بھاگتا ہے یا مدد کے لیے چلاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہاں کوئی سانپ نہیں ہے اور یہ کہ اس شخص کے مقول اقدامات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں بالکل اسی طرح اگر کوئی اس مادہ دنیا کو غلطی سے ایک واحد حقیقت سمجھ لے جو مغرب کے جید انسان کا ایک بے سوچا سمجھا مفروضہ ہے تو آپ اس مقدمے پر کتنا ہی نچتے استدلال کیوں نہ کریں حق و صداقت ہم کبھی نہیں پہنچ سکتے۔

جہاں تک یورپ کے دانش ور رہنماؤں اور خاص کر اُسے سازوں کا تعلق تھا عقلیت کی مکمل فتح ہو چکی تھی لیکن خواہ کوئی بھی تہذیب یا کوئی بھی کلچر جو عوام ہمیشہ سست رہتے ہیں اور دنیا کے تعلق اپنے نقطہ نظر کو ذرا شکل ہی سے بدلتے ہیں۔ عام لوگوں کے دل و دماغ پر مذہب کی گرفت کو بالآخر جس چیز نے توڑا وہ سائنس تھی بلکہ ایک مخصوص مادہ پرستانہ سائنس کا وجود میں آنا اور اس کی ترقی تھی جس نے ساری حقیقت کو ریاضیاتی تصویر اور ایک شیخی نظام میں ڈھال دیا تھا۔

آخری وار بلاشبہ ڈارون کے نظریہ ارتقاء کا تھا جو گزشتہ صدی کے بیج کے برسوں میں رائج ہوا۔ اسے "سائنٹفک" نظریہ کہنا بالکل غلط ہے۔ یہ پہلے بھی

ایک افسانہ اور تھا اور آج بھی ہے۔ اس کی کوئی مضبوط بنیاد نہ تو مشاہدہ کیے ہوئے
 انور پر قائم ہے اور نہ ہی کسی قسم کے تجربے پر۔ یہ بہر حال ایک افسانہ ہے جس نے موجود
 امور کی کچھ اس طرح تشریح کی جس نے اس دنیا سے پرے کی حقیقت کے ہر تصور کو
 نظر انداز کر دیا۔ اس نظریے میں ان ذہنوں کے لیے بڑی اہل تھی جنہیں پہلے ہی سے
 کائنات کے تین ایک مادہ پرستانہ نظریے لکھنے پر تیار کیا جا چکا تھا۔ تائیچ کے اس خاص لمحے میں کسی
 کسی کا اس قسم کے نظریے کی ایجاد کرنا ناگزیر تھا۔ اتفاق سے ڈارون وہ شخص نکلا جس
 نے ایسا کر دکھایا۔ یہ نظریہ جو ابھی تک سائنٹفک طور پر غیر ثابت ہے، معاصر ذہن پر حاوی
 ہے اور اس نے انسانی ترقی کے ایک افسانے کو جو پہلے سے ہی ابھر رہا تھا مزید
 تقویت پہنچائی۔

میں اپنی بات کے لیے ایک جھوٹے سے واقعے کی مثال دوں گا جو کچھ برس
 پہلے ہوا جب میں تریسداوا میں برٹش نارن سر دس میں تھا۔ ایک سفارتی عشاء
 میں میں مہمان تھا۔ میرے برابر بیٹھی ہوئی ایک جوان خاتون ایک انگریز پادری سے
 گفتگو کر رہی تھیں۔ میں ان کی گفتگو کچھ سمجھ سُن رہا تھا کہ میں نے ان خاتون کو کچھ
 اس طرح کی بات کہتے سنا کہ وہ انسانی ترقی کی بات کو پوری طرح تسلیم نہیں کرتیں۔ پادری
 نے انھیں کچھ اس قدر برہیزی اور حقارت سے جواب دیا کہ میں اس سے یہ کہے بغیر
 نہ رہ سکا "خاتون بالکل ٹھیک کہتی ہیں! واقعی حقیقتی ترقی جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔ پادری
 صاحب میری طرف متوجہ ہو گئے۔ نعت سے ان کے ماتھے اور چہرے پر شکنیں پڑ چکی تھیں۔
 انھوں نے کہا "اگر میرا بھی یہی خیال ہوتا تو میں اسی رات خودکشی کر لیتا" چونکہ خودکشی
 کرنا عیسائیوں میں بھی اتنا ہی گناہ ہے جتنا مسلمانوں میں ہے۔ مجھے یہ جلد کافی انگشتانی
 لگا۔ مجھے پہلی مرتبہ یہ بات سمجھ میں آئی کہ ترقی میں یقین نے کس حد تک مذہب میں یقین
 کی جگہ لے لی ہے۔

میں نے یہ بات اس لیے کہی کہ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت کم ایسے مسلمان
 ہیں (اور وہ مسلمان تو بالکل نہیں جو مسلسل یہ اعلان کرتے رہتے ہیں کہ اسلام ایک

ترقی پسند مذہب ہے) جو ترقی کے اس واہیے یا افسانے کے پورے مضمرات کو بخوبی سمجھ سکیں۔ اگر یہ صحیح ہے، یا کم از کم مغربی کلچر میں جس طرح اسے سمجھا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم لوگ اپنے زمانے میں زیادہ عقلمند اور بہتر ہیں اگلے وقتوں کے لوگوں سے۔ اور یہ کہ مذہب کے بارے میں ہماری سمجھ بوجھ ان سے برتر ہے۔ اس سے بڑی انقلابی تبدیلیوں یا بدعت کے لیے راہ کھلتی ہے۔ مسیحی کلیساؤں میں بالکل یہی ہوا اور مجھ سے متواتر یہ سوال کیا جاتا ہے کہ آخر اسلام کا اس طرح ارتقاء کیوں نہیں ہوتا جب ہم بری طرح پیش آتے ہیں یا بدتمیزی کرتے ہیں، اور جب مسلمان ایک دوسرے سے لڑتے ہیں اور ایک دوسرے پر بدعتی ہونے کا الزام لگاتے ہیں تو یہ ہمارے ان خطا طئی نہیں بلکہ ہماری پس ماندگی کی علامت سمجھی جاتی ہے اور وہ لوگ جن کے دلوں میں ہمارے لیے کوئی نرم گوشہ ہے کہتے ہیں: بے شک ہم سمجھتے ہیں، آپ لوگ ابھی اپنے مذہب کی محض پندرہویں صدی میں ہیں۔ آپ لوگوں کا بھی ہماری طرح وقت کے ساتھ ارتقاء ہوگا اور آپ بھی پختہ ہو جائیں گے۔

چونکہ ترقی میں ایمان اس قدر لاکلام ادعائی اصول بن گیا ہے اور چونکہ حیات اور مات کا عقیدہ کمزور پڑ گیا ہے تو جنت یا دوزخ کا جو ہمارا تصور ہے اس تصور کی جگہ ایک مبہم سے یقین نے لے لی ہے کہ بالآخر مستقبل میں جب ہم کو مرے ہوئے عرصہ گزر گیا ہوگا، سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا۔ اسی روئے زمین پر ایک جنت وجود میں آئے گی گو ہم بدقسمتی سے اسے نہ دیکھ پائیں گے۔ اس عقیدہ باطل کی قربان گاہ پر بہت سی زندگیاں قربان کر دی گئیں۔ وہ لوگ جو مذہب کے سخت مخالف ہیں ہمیشہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مذہب کی وجہ سے لامتناہی جنگیں ہوئی ہیں۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ کوئی یہ شمار کرنے میں آج تک کامیاب ہوا کہ کتنے کروڑ مرد عورتیں اور بچے اس صدی میں ترقی اور ایک بہتر دنیا کو جنم دینے کے نام پر ذبح کر دیے گئے۔ اس عقیدہ باطل کی تکمیل مارکسزم۔ لینن ازم میں ہوئی۔

مارکس کے نظریات، اس کے بظاہر سائنٹیفک نظریات اس صدی کے اوائل ہی

ہیں تقویم پارینہ بن چکے تھے۔ اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ یہ حقیقت بہت بڑی تصداد میں ذہین اور نیک نیت لوگوں کو ان نظریات سے پرجوش یقین کٹی کے ساتھ وابستگی سے باز نہ رکھ سکتی۔ یہ بذات خود اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان کو ایک کٹی اور مکمل سہجائی کی ضرورت ہے جس کے لیے وہ اپنے کو پوری طرح وقف کر دے۔ تاہم اس نظریے کو جب علی جامع پہنایا جائے گا تو اس نظریے کے مطابق اس شان دار مستقبل کے آگے جب اس روئے زمین پر مارکسی جنت قائم ہو چکی ہوگی، انسانی مکینوں اور صوتوں کی کوئی اہمیت نہیں اور وہ کسی شمار تظار میں نہیں۔ یہ مخلوق انسانی اپنے نئی مفادات، اپنے رسم و رواج اور اپنی سرکشی کے ساتھ اس یوٹوپائی خواب کے حقیقت بننے کی راہ میں حائل ہو گئی۔ لیکن اس مخلوق کو انسان نہ سمجھا گیا بلکہ انھیں سڑک کے بچوں بیچ پڑی رکاوٹ مانا گیا۔ ایسی رکاوٹیں جنھیں دور کرنے کے لیے ان پر ٹل ڈور چلا کر انھیں اجتماعی قبروں میں دھکیل دینا چاہیے۔ تمام یوٹوپائی خوابوں کا یہی حشر ہوتا ہے جب ہم ان سے بہرہ ور ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجھے ایسے مسلمان نوجوانوں سے مل کر بہت ڈر لگتا ہے جو اپنے اسی زمانے میں رسول اللہ کے زمانے کے مدینے کا کامل اسلامی معاشرہ دوبارہ قائم کرنے کا خواب دیکھتے ہیں۔ اس وقت اور اس کے بعد کے ایک مختصر عرصے کو چھوڑ کر اس دنیا میں کوئی کامل معاشرہ نہیں ہو سکتا۔

انسان کی بنیادی فطرت کبھی نہیں بدلتی اور کیسے بدلے؟ اس لیے کہ اللہ کی باتیں تو بدل نہیں سکتیں۔ اس کے اندر ایک خالی جگہ ہے جسے صرف خدا پر ایمان والے یقین رکھنا ہی پُر کر سکتا ہے۔ جب انسان عبادت اور پرستش کے ایک مادی مقصد سے محروم ہو جاتے ہیں کہ جس مقصد کی ضمانت عالم بالا سے براہ راست الہام کے ذریعے دی گئی ہو تو وہ ہمیشہ اس دنیا میں کوئی نہ کوئی نئے یا ذات تلاش کر لیتے ہیں جس پر اپنی پرستش کو مرکوز کریں۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے۔ ہم نے اس بات کو اس تعصب، جنون، تشدد یا کٹر پن میں دیکھا ہے جو ہماری اس صدی کی نازا زام سمیت بڑی سیاسی تحریکوں کی خصوصیت رہی ہے۔ ہم نے اسے ہسٹلے کی انگلیوں اور حوصلوں میں دیکھا ہے۔

ہکے انیسویں صدی کا مت زترین سائنس داں تھا جو سائنس کی پادریٹ یا "سائنس کی کی برتاری" قائم کرنا چاہتا تھا۔ مغرب میں بہت سے لوگوں کے نزدیک سائنٹیفک صداقت میں یا جو سائنٹیفک صداقت معلوم ہوئی ہو اس میں یقین رکھنا ایک ایسی خوبی ہے جو ہم عموماً مذہبی عقیدے اور یقین سے وابستہ کرتے ہیں۔

بہر حال اب انسان کے مسائل کے سیاسی حل پر یقین کم ہوتا جا رہا ہے اور اسی طرح جدید سائنس کی ناتاہل تردید سچائیوں پر سے بھی ایمان اٹھ رہا ہے۔ اس لیے آج کل چاروں طرف صحیح معنوں میں مذہبی عقیدے کی بے پناہ چاہت اور رغبت نظر آرہی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ لوگ روایتی مذہب یعنی مسیحیت کی طرف مراجعت کے لیے تیار ہیں۔ یہ بات میں مغربی دنیا کے حوالے سے کر رہا ہوں۔ شیطان کو اپنے مقصد سے اتنی آسانی سے نہیں ہٹایا جاسکتا۔ لوگ ذاتی آزادی کے اس حد تک عادی ہو گئے ہیں کہ وہ تمام پابندیوں سے صرف نظر کر لیتے ہیں اور مسلک انسانیت کی رو سے نفس کو رفعت دینے سے یا اسے بڑھانے چڑھانے سے روایتی مذہب اپنی پابندیوں اور نفس کشی کی بنا پر نا پسندیدہ اور نامرغوب ہو جاتا ہے۔ نئے مذہبوں کو ایجاد کرنا زیادہ آسان، کم تقاضی اور زیادہ آسائش بخش ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے اینگلو سیکسن حصے میں خصوصاً اس گرسنگی کی تسکین کے لیے نئے نئے مسلک پیدا ہوتے جا رہے ہیں لیکن اس بھوک کو اصلی تغذیہ سے نہیں بلکہ نقلی غذا سے مٹایا جاتا ہے۔

یہ مسلک جو اکثر مذہب "عہد نو" سے متعلق ہوتے ہیں، ان کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں لیکن ان سب میں ایک بات مشترک ہوتی ہے وہ سب ماورائیت کے منکر ہیں یا وہ اورانی حقیقت کے امکانات سے پہلو تہی کرتے ہیں اس لیے یہ مسلک، مذہب فطرت قسم کی کوئی شکل اختیار کر سکتے ہیں جیسے "زمین کی دیوی" میں عقیدہ رکھنا۔ یا پھر وہ بد مذہب سے، ہندو دیوانت سے یا تصوف سے کچھ عناصر مستعار لے لیں گے۔ ان مستعار عناصر کو یوں کہیے کہ افقی سطح یعنی دنیاوی سطح پر لے آیا جاتا ہے اور پھر

انہیں ایسے عقیدوں میں شامل کر لیا جاتا ہے جو نفس کو سراہتے ہیں اور اس کی بے لگام حسب مرضی جولانی کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ وہ شہوانیت کو مذہبی تجربے کا بدل قرار دینے کے لیے اس میں عاشقانہ تصورات کے عناصر بھی شامل کر سکتے ہیں۔ یہ لوگ نشاۃ الثانیہ اور روشن خیالی کی غلطیوں سے اپنا دامن پاک نہیں کر سکے۔

آج مغربی انسان یہ نہیں جانتا کہ وہ کون ہے اور کہاں جا رہا ہے، اسے ایک شناخت کی تلاش ہے خواہ وہ مذہبی شناخت ہی کیوں نہ ہو۔ وہ ایک ربط و تعلق اور ایک حوالے کی تلاش میں ہے لیکن روایتی مذہب کے انحرافات نے ایک ایسی صورت حال پیدا کر دی ہے کہ ایک عام مرد یا عورت مذہب سے حیرت انگیز طور پر نا آشنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ مسلک جن میں ایک بے وقوف بچے کے لیے بھی کسی کشش کی آپ توقع نہیں کر سکتے انہیں پختہ کار لوگ جو کسی طسرح بھی بے وقوف نہیں، بے آسانی قبول کر لیتے ہیں۔

جہاں تک اکثریت کا تعلق ہے سائنس میں یقین واقعی کم نہیں ہوا ہے گویا مزاج دماہیت میں کچھ تبدیلی آئی ہے کیوں کہ خود سائنٹیفک تناظر میں تبدیلیاں آئی ہیں۔ ہم اسے سائنسیت کہتے ہیں کیوں کہ یہ درحقیقت معاصر ماہرین طبیعیات کے پیچیدہ نظریات اور قیاسات پر مبنی نہیں۔ یہ ماہرین طبیعیات کچھ نہ کچھ گنجائش ناقابل ادراک یا ناقابل فہم باتوں کے لیے جگہ الوہی پہلو کے لیے بھی چھوڑ دیتے ہیں لیکن اس مبہم تصور کے ساتھ کہ سائنس ہر چیز کی تشریح و توضیح کر سکتی ہے اور ہر ممکن سوال کا جواب دے سکتی ہے۔ یہ عہد ”عہد عرفان“ کہلاتا ہے جب کہ یہ واقعی عہد جہالت یا عہد لاعلمی ہے۔ لاعلمی ہر اس چیز کی جو حقیقتاً اہم ہے۔ الہام سے انکارنے اور ذہنی وجدان سے انکارنے (جسے ایک داخلی احساس کہہ کر مسترد کر دیا جاتا ہے اسے اس مستند صداقت کا پرتو نہیں بکھا جاتا جو خدا کی طرف سے ہمارے دلوں میں اتاری گئی ہے) جدید مغربی انسانیت کو ناقابل تصور حد تک غریب اور فرومایہ کر دیا ہے۔

اب کہیں کوئی یقینی رہنمائی نہیں ملتی۔ مسیحی کلیساؤں نے لوگوں کو مایوس کر دیا ہے کیونکہ وہ خود ہر جدید فریب و سحر اب کے سحر میں ہیں اور انھوں نے بڑی مستندی سے اس دور کی تمام غلطیوں کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے۔ یوں کہیے کہ بجائے اس کے کہ وہ ایک طرف ہو کر ایک متبادل اور بنیادی طور پر مختلف تناظر پیش کرتے وہ خود انبوہ کے نقش قدم پر گامزن ہیں۔ انھوں نے زیادہ تر اس عام خیال کو قبول کر لیا ہے کہ عقیدہ یا ایمان ایک غیر معقول اور خلاف عقل چیز ہے اور عقل سلیم یا سمجھنی فہم و فراست کے برعکس ہے انھوں نے اپنی ذہنی شخصیت کھودی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے پیروؤں کو یہ ماننے پر راغب نہ کر سکے کہ ایک ماورائی حقیقت ہے اور عاقبت کی زندگی ہمارے اس مختصر وجود سے کہیں ”زیادہ بہتر اور دیرپا“ ہے۔ اپنی اس کوشش میں مایوس ہو کر وہ بھی علاقے دنیوی کے بندے ہو گئے اور خالص دنیوی معاملات میں لگ گئے۔

اب مجھے یہ مزید کہنے کی چٹاں ضرورت نہیں کہ وہ لوگ جو جدیدیت، عقلیت اور سائنسیت کی غلطیوں سے اکتا گئے ہیں اور جو ان فریبوں سے پچھا چھڑانا چاہتے ہیں ان کے لیے ایک گھر، ایک پناہ گاہ ہمیشہ حاضر ہے: اسلام = بہر حال ہمیں یہ امید رکھنی چاہیے کہ ہماری امت کے رہنما اور دانشمند لوگ اس دام میں نہ پھنسیں گے جس میں مسیحیت پھنس چکی ہے اور اپ ڈیٹ اور ترقی پسند ہونے کے شوق میں ان کے نقش قدم پر نہ چلیں گے۔ ہمیں دعا کرنی چاہیے کہ اللہ ہمیں اس گمراہی اور روگردانی سے محفوظ رکھے۔ ■■

ہماری تعلیم اور تخلیقی اظہار

[ایک مذاکرہ]

ڈی۔ ایچ۔ لارنس

ایزرا پساؤنڈ

وائٹ ہیڈ

انتظار حسین

پروفیسر حمید احمد خان

ڈاکٹر منندیر احمد

ڈاکٹر محمد اجل

سمجہاد یاقدر روضی

ابتدائیہ

ڈی۔ ایچ۔ لارنس

”ہمارا موجودہ نظام تعلیم ہمارے معاشرتی وجود کے لیے سخت خطرناک ہے اس سے کچی کچی معلومات رکھنے والے فوجوان پیدا ہوتے ہیں جنہیں ہم بصیرت کے پورے کاروبار ہی سے بیر ہوتا ہے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ہماری جیسی کچھ دنیا ہے اس میں پیسے کے سوا کسی چیز کے معنی نہیں ہیں۔ ہمارا نظام تعلیم بالواسطہ طور پر یہی اقرار کرتا ہے کہ پیسے کے سوا کسی چیز کے کوئی معنی نہیں ہیں لیکن انسانی آدرشوں کا ایک ہلکا خول تیار کر دیتا ہے جس میں انسانی شرافت اسکول کی زندگی کے مختصر سے زمانے میں اور اتوار کے اتوار چند گھنٹوں کے لیے امتحان سوانگ بھرتی ہے۔“

”تو پھر گھبرا کہاں ہے؟ نظام تعلیم میں؟ لیکن یہ کہہ کر تو آپ نے کچھ بھی نہیں کہا۔ نظام بہر حال حاصل ہوتا ہے۔ انسانی نفس کا، انسانی تمناؤں کا۔ ہم مشین کو ملعون ٹھہراتے ہیں۔ مگر یارو مشین کس نے بنائی ہے؟ کیا ہم نے نہیں بنائی؟... نظام ہمارے اندر ہوتا ہے۔ ہم سے باہر وہ کہیں موجود نہیں ہے۔ مشین اگر ہمارے اندر نہ ہوتی تو کبھی ہمارے ہاتھوں وجود میں نہ آتی۔ تو مورد الزام ہم خود ہی ہیں۔ اپنے اندر کے سوا ہمیں کسی چیز کو بدلنے کی ضرورت نہیں ہے۔“

انتظار حسین

ہمارا موجودہ نظام تعلیم مغرب سے سنعاد ہے اور مغرب کے نظام تعلیم کی بنیادی خرابی یہ ہے کہ وہاں ہومر کتاب کے ذریعے پڑھایا جاتا ہے۔ وہ بد نصیب تہذیب یونیورسٹیوں سے پٹی پڑی ہے مگر داستان گویوں اور کہانیاں سنانے والی نانیوں دادیوں سے محروم ہو چکی ہے اس لیے وہاں ہومر پر تنقید بکثرت ملے گی مگر ایڈ اور اڈیسی اس تہذیب کے لیے روحانی واردات میں ہیں۔

واضح رہے کہ اس بیان میں میری فقرے بازی سے زیادہ وائٹ ہیڈ کی فکر کو دخل ہے۔ وہ شخص مغرب کی یونیورسٹیوں سے تنگ آکر اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک معاشرے میں تہذیب کی سب سے بڑی نمائندہ وہ عورتیں ہوتی ہیں جو یوں غیر تعلیم یافتہ ہوں مگر جنھوں نے دنیا دیکھی ہو اس لیے کہ وہ جامہ خیالات کے بوجھ سے بچی ہوئی ہوتی ہیں۔ جب یونیورسٹیاں جامہ خیالات کا گہوارہ بن جائیں تو علم تخلیقی طاقت نہیں بن پاتا۔ افلاطون کا زمانہ بہت اچھا تھا کہ علم معلومات نہیں تھا تخلیقی عمل تھا۔ اس وقت علمی سرگرمی اور تخلیقی سرگرمی شیر و شکر تھے۔ اس لیے افلاطون فلسفی بھی تھا اور شاعر بھی تھا اور لارنس اس کے مکالمات کو ناولوں کے طور پر پڑھتا ہے۔

ہماری تعلیم اس تہذیب کے ٹکڑوں پر چل رہی ہے جہاں ناول اور فلسفہ دو ٹکڑے ہو چکے ہیں۔ اس تعلیم کے زیر اثر ذات ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اظہار پاتی ہے۔ مگر تخلیقی اظہار پوری ذات کے اظہار پانے کا نام ہے جو تعلیم پوری ذات کے اظہار کی گنجائش پیدا نہیں کرتی وہ نہ بڑا شاعر پیدا کر سکتی ہے، نہ بڑا سائنس دان نہ بڑا سپلاور اس کے بطن سے چند نمک چڑھے افسر اور بہت سے تابعدار کلرک ہی پیدا ہو سکتے ہیں یا پھر ٹیڈی لڑکے پیدا ہوں گے مگر کوئی بڑا عاشق ظہور نہیں کرے گا۔ بات یہ ہے کہ ہم ادب کی بات کرتے وقت یہ بات بالعموم بھول جاتے ہیں کہ ادب تخلیقی اظہار کی واحد صورت نہیں۔

یہ عمل تو نیچے کے جھنڈا بجانے اور چڑیا کے گھونسلے سے انڈے چرانے سے شروع ہوتا ہے اور سیاسی سرگرمی اور سائنسی غور و فکر کی منزل تک جاتا ہے۔ ادب اس پورے عمل کا حاصل ہے۔ اگر اس عمل میں کہیں رخنہ پڑ گیا ہے تو ادب تخلیقی اظہار کی موثر صورت نہیں بن سکتا۔ اور اس لیے ادیب صرف اپنے آپ سے سروکار نہیں رکھتا بلکہ پورے معاشرے کے تخلیقی عمل پر اسے نظر رکھنی پڑتی ہے۔ ادیب سیاسی تحریکوں میں شوقیہ تو بھرتی نہیں ہوتے۔ اور ایذا پاؤنڈ کے سر میں پھوڑا تو نہیں نکلاتھا کہ شعر کہتے کہتے استادوں سے اُلجھ پڑا اور لارنس نے ناول اور افسانے لکھتے لکھتے تعلیم کے مسئلے پر غور و فکر کرنا شروع کر دیا۔ بہر حال وہاں کی درس گاہیں شاعروں اور افسانہ نگاروں کو مہمان کرتی رہتی ہیں کہ تشکیل پاتے ہوئے ذہنوں کو جیتے جاگتے تخلیقی ذہن سے کچھ تو حرارت پہنچے۔

ایسے نظام تعلیم میں ذہن تخیل کی تربیت تو نہیں ہو سکتی۔ بس اتنا ہی ہو سکتا ہے کہ علم بصیرت بننے کے بجائے معلومات بن کر رہ جائے اور ملازمت حاصل کرنے کے کام آئے تو ہمارے ادب کی ایک سیلابی لائن اس طرح منقطع ہوگئی۔

پروفیسر حمید احمد خاں

واقعہ یہ ہے کہ ہمارے مدرسوں اور کالجوں میں خود نصاب کی تدریس یا تحصیل بھی صحیح طور پر نہیں ہو رہی ہے۔ غالباً ہماری درس گاہ میں اساتذہ کا ایک حصہ کو ماہ کار اور کم کوشش ہے۔ اسی طرح طلبہ کا ایک حصہ تحصیل علم کے بجائے امتحان میں کامیاب ہونے کے ناجائز وسائل کی تلاش میں رہتا ہے۔ باقی رہی نئے معانی کی تخلیق سودہ کالعدم کی حیثیت رکھتی ہے۔ آج سے پچاس برس پہلے بھی یہی کیفیت تھی اس کو تاہی کو دور حاضر کی خصوصیت

مذکورہ بالا صورت حال کی ذمہ داری بڑی حد تک ہمارے نظام تعلیم پر ہے۔ ہمارے اساتذہ اسی بنجر نظام کے اسیر احساس مقصد سے عاری، قوم کی علمی و تہذیبی

روایات سے لائق اور اخلاقی شعور سے بے بہرہ نظام تعلیم کی پیداوار ہیں۔

نظام تعلیم سے قطع نظر خود ہمارا معاشی اور معاشرتی نظام بھی اس مجموعی بے حاصلی کی تخلیق میں حصہ لیتا ہے۔

ڈاکٹر نذیر احمد

ہر استاد تخلیقی کام کی اہلیت رکھتا ہے نہ کرتا ہے اور اس حقیقت کا علم اتنا عام ہے کہ محکمہ تعلیم تک کسی استاد سے یہ نہیں کہتا کہ وہ تعلیمی مطالعے کی طرح تخلیقی کام بھی کیا کرے۔

میں ذاتی طور پر کوئی تخلیقی کام نہیں کرتا، غالباً کر ہی نہیں سکتا۔ اس لیے میں تخلیقی کام والوں کی نفسیات اور کردار کا غائبہ نہیں کر سکتا۔ تاہم میرا اندازہ ہے کہ ہمارے کسی استاد کو اس کا تخلیقی کام اپنے اندر اتنا مخ نہیں کر دیتا کہ وہ اپنا تعلیمی فرض بھول جائے۔ اکثر اساتذہ کا تدریسی کام اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اسے کرتے کرتے بالکل تھک جاتے ہیں اور تخلیقی کام کی کوئی اہلیت رکھتے بھی ہوں تو اسے نہیں کر سکتے۔ اس اقراق کا باعث (یعنی اُن حالتوں میں جہاں کوئی استاد باوجود تخلیقی صلاحیت رکھنے کے تخلیقی کام نہیں کرتا) نہ نظام تعلیم ہے نہ استادوں کا رویہ بلکہ ہماری معاشی تنگ دستی ہے۔ اگر تخلیقی کام کی قیمت منڈی میں اتنی ہو کہ صاحبِ تخلیق اس سے روٹی کما سکے تو نہ اسے مدرسے جانے کی ضرورت ہوگی نہ وہ "مدرسہ بُرد" ہوگا۔ تخلیقی کام کی اچھی قیمت پڑنے سے یہ خوف تو ہے کہ کچھ پرکاذب مدعیانِ تخلیق کو بھی فروغ ہوگا۔ لیکن اس کا ہرج بھی کیا ہے۔ اگر کاذب انجینئر، کاذب ڈاکٹر اور کاذب عمال روٹی کما لیتے ہیں تو کاذب ادیب، مصور اور موسیقار بھی کیوں نہ کماؤں۔ اس سے اہلی فن کار

کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ جس طرح کبھی کبھی اچھا انجینئر، اچھا ڈاکٹر اور اچھا حاکم ہمارے معاشرے میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح کبھی کبھی سچا فن کار بھی پیدا ہوگا اور پل جائے گا اور یہ کافی ہے۔

فی نفسہ ذہن کے فعل میں اور تخیل کے فعل میں کوئی لازمی تضاد نہیں۔ دونوں چیزیں انسان میں، خواہ وہ استاد ہی کیوں نہ ہو اکٹھی رہ سکتی ہیں، اور ان دونوں کی تربیت موجودہ نظام تعلیم میں عین ممکن ہے۔ لیکن ہمارے ملک کے عبور کرنے والے افلاس میں یہ ہوتا ہے کہ تھوڑے سے استادوں پر سیکڑوں ہزاروں شاگردوں کا بوجھ لادیا جاتا ہے جو قاطع تخلیق و تعلیم ہے۔ پھر مدرسوں میں نہ اچھے کتب خانے ہیں نہ ڈھنگ کی لیبارٹریاں نہ کھیل کے میدان۔ ہر طرف احتیاج اور ضرورت مندی کی مار پڑ رہی ہے جس سے دماغوں میں پوست اور دلوں میں تلخی پیدا ہوتی چلی جاتی ہے۔ وہ فطری تقاضا جو ہر بڑی عمر اور بڑی سمجھ اور دیوار رکھنے والے میں پایا جاتا ہے یعنی یہ کہ وہ اپنے نوجوانوں کو اپنے علم میں سے کچھ حصہ تفویض کرے، موجودہ حالت میں پورا نہیں ہوتا، کیوں کہ استاد کے اپنے فرزند وزن کے معاشیاتی تقاضے اتنے شدید ہیں کہ وہ پہلے تقاضے کو پوری طرح بروئے کار نہیں آنے دیتے۔

میں نے جو کہا تھا کہ تخلیقی قابلیت وہی ہوتی ہے اکتسابی نہیں ہوتی، اعلیٰ درجے کی تخلیقی قابلیت کے متعلق کہا تھا۔ لیکن ایک کتر درجے کی تخلیقی قابلیت تقریباً ہر عاقل اور بالغ انسان میں ہوتی ہے۔ ایسی صلاحیت کا وجود غنیمت ہے کیوں کہ سائنسی و سیرج جس کا اب دنیا میں اتنا چرچا ہے، ایسی ہی قابلیت سے بڑھتی اور پھلتی پھولتی ہے اور اس کی برکتیں جیسا کہ سب جانتے ہیں، انگریزی راج کی برکتوں سے بھی زیادہ ہیں۔ آئٹس میں ایسے لوگ تحقیق و تنقید کی بڑی بڑی تفصیل کتابیں لکھ سکتے ہیں جنہیں یورپ اور امریکہ کے ناشر بڑھیا کاغذ اور دیدہ زیب جلد بندی کے ساتھ شائع کرنے کو تیار نکلیں گے۔ ملک کا نام جو ایسی تخلیق سے روشن ہوگا وہ الگ! یہ اصحاب بڑھا بھی سکتے ہیں اور خود بھی پڑھ سکتے ہیں۔

بہر صورت میرا عام تاثر یہ ہے کہ کالج اور مدرسوں کے اُستادوں پر شگرت گرد بڑھانے کا کام اتنا زیادہ لاد دیا جاتا ہے کہ وہ ایک مستقل تھکن میں مبتلا رہتے ہیں اور اگر وہ کوئی تخلیقی قابلیت رکھتے بھی ہیں تو وہ بروئے کار نہیں آتی۔ فی الحقیقت تخلیقی اور درسی کام میں کوئی تضاد نہیں۔ تخلیقی کام کرنے والا تھوڑا بہت درسی کام بھی کر لے تو اسے کوئی نقصان کا احتمال نہیں، علیٰ ہذا القیاس کسی درس کار کی تخلیقی قوت کا محض تدریس سے زیاں نہیں ہو جاتا۔

ڈاکٹر محمد اجل

ہمارے تعلیمی اداروں میں علمی سرگرمیاں بھی کچھ زیادہ نہیں اور تخلیقی سرگرمیاں دوسرے سے مفقود ہوتی جا رہی ہیں۔ علمی کاروبار تو چلتا رہتا ہے۔ لڑکے سائنس اور ادب وغیرہ کی کتابیں پڑھ رہتے ہیں۔ لیکن اُن میں علم و فن کے ساتھ بھی کچھ ایسا تخلیقی لگاؤ نظر نہیں آتا۔ اکثر و بیشتر طلبہ کے نزدیک علم و ادب محض تو اورد اور تکرار کا نام ہے، حافظہ کے تحفظ اور یادداشت کی میکانیکی تربیت کا نام ہے۔ ہمارے ہاں الفاظ کے متعلق دو متضاد رویے یکجا ہو گئے ہیں، ایک رویتہ تو یہ ہے کہ الفاظ چند لایعنی آوازوں کا نام ہے، چند صوتی حرکات کا، جن کے نتائج و عواقب فضا میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ امتحان کی خاطر ان الفاظ کو ازبر کر لیا جائے تو کافی ہے۔ امتحان کے بعد ان الفاظ کو ذہن سے محو کر دیا جائے تو مناسب ہے۔ دوسرا رویتہ یہ ہے کہ الفاظ نہایت اہم ہیں شخصی اور ذاتی تعلقات میں لفظوں سے متعلق حساسیت، اس قدر شدید ہے کہ فلاں نے یہ کہا ایک خط ایک جنون کی مانند ذہن پر مسلط ہو جاتا ہے۔ تعلیم و تدریس میں الفاظ کے متعلق پہلا رویتہ اکثر طلبہ کی شخصیت کا جزو بن چکا ہے۔ لاطالعی الفاظ جن کے ذریعے امتحان پاس کرتا ہے اس کٹھن اور غیر فطری آزمائش میں سے گزرنا ہے اور اس آزمائش سے گزرنے والوں کو اکثر اساتذہ ممتحنین کی نالائقی کا خدشہ رہتا ہے لیکن یہ خدشہ بھی الفاظ سے بدگمانی کا نتیجہ ہے۔ یہ غیر نقیضی بہم امتحان

کس چیز کا ہے؟ الفاظ کا، اور یہ لاطائل الفاظ تو لاطائل ہیں ہی متحی بھی انھیں صدالبحر
 یکھے گا۔ اور نا انصافی سے کام لے گا۔ یہ "نا انصافی" دراصل اپنے آپ سے نا انصافی
 کی گونج ہے۔ الفاظ سے بدگمانی کا پرتو ہے۔ یہ اس جبر کے خلاف بغاوت ہے جو اساتذہ
 ان الفاظ کو پر معنی بنانے کے سلسلے میں استعمال کرتے ہیں جنھیں اپنے احساس کی
 روشنی میں لایعنی سمجھتے ہیں۔ یہ حال تو علمی سرگرمیوں کا ہے، کہیں کہیں اس قسم کی
 "سرگرمی" نظر آتی ہے، لیکن بسا اوقات اس کے ساتھ دل گرم نہیں ہوتا ورنہ یہ درد
 سری درد سری ہی ہے۔

بات یہ ہے کہ علمی سرگرمی تخلیقی سرگرمی نہیں بن پاتی، ورنہ جہاں علمی سرگرمیوں
 کی آب و تاب اور رونق ہو وہاں تخلیقی سرگرمیاں بھی چھپاتی ہیں، علم ایک بھیتی ہوتی
 آگ ہے جس کی طرف تخلیقی رویہ اختیار نہ کرنے سے لاعلمی اور جہالت کی سرد منزل پرتو
 انسان نہیں پہنچتا لیکن نیم علمی کے خطرناک دورا ہے پر ہر اسان ہو کر پیچھے کی طرف
 بھاگتا ہے۔ علمی اور تخلیقی سرگرمیوں کے لیے جس ریاضت اور صمیمیت طلب کی ضرورت
 ہے، وہ ہمارے طلبہ میں نہیں ہے۔

کچھ حد تک اس حالت کے ذمے دار ہمارے اساتذہ بھی ہیں، لیکن اس
 لیے نہیں کہ وہ کم علم ہیں یا انھیں علم و ادب سے شغف نہیں بلکہ اس لیے کہ ان میں یہ
 جرات نہیں کہ اس نظام تعلیم کو بدل سکیں اور اس کے خطرناک پہلوؤں کے خلاف
 احتجاج کر سکیں، جرات کی یہ کمی ایک خاص قسم کی فرسودگی اور ذہنی آسودگی سے پیدا
 ہوتی ہے کہ اگر اس نظام کے اصول، اس کے قوانین، صدیوں کے بدستور چلے آئے ہیں۔ تو ہم
 کون ایسے ہیرد ہیں کہ انھیں بدلنے کے متعلق غور و فکر کریں یا منصوبے تیار کریں اور
 اس تساہل میں الفاظ سے بدگمانی بھی پنہاں ہے۔

میرے نزدیک اس نظام تعلیم کی خرابیوں کی بڑا اس کا طریق امتحان ہے، ہمارے
 امتحان تخلیقی علامتوں کی آزمائش نہیں۔ مردہ حافظہ کی استطاعت کا اندازہ کرتے ہیں، مونتر ل
 نے کیا خوب کہا تھا: "حافظہ احمقوں کی ذہانت ہے۔"

سجاد باقر رضوی

طلبہ کی تخلیقی زندگی اور ان کی اعلیٰ تخیلاتی سطح کا تعلق صرف تدریسی اداروں سے ہی نہیں ہوتا، اس لیے کہ تدریسی ادارے بھی پوری قومی زندگی کا محض ایک شعبہ ہوتے ہیں۔ آپ کسی قوم، کسی ملک کی تخلیقی زندگی کا اندازہ لگانا چاہیں تو وہاں محض یہ دیکھیں کہ زندگی کی ایسی کون سی سرگرمیاں ہیں جن سے پوری قوم سب سے زیادہ متاثر ہوتی ہے وہ کون سی سرگرمیاں ہیں جن سے پوری قوم جذباتی طور پر وابستہ ہے اور جن سے وہ جذباتی سکون حاصل کرتی ہے۔ یہ الفاظ دیگر یہ دیکھئے کہ اس قوم میں اعلیٰ و ادنیٰ کے معیارات کیا ہیں۔ اس قوم کے حرائم کیا ہیں، اس کا نصب العین کیا ہے۔

یہاں جب میں پوری قومی زندگی کی بات کرتا ہوں تو میری مراد قوم کے اس طبقے سے ہے جو دانشوروں کا طبقہ ہے اور دانشوروں میں میں ہر اس فرد کو شامل کرتا ہوں جو فعال ذہن رکھتا ہے، سوچنے سمجھنے کا اہل ہے اور اعلیٰ و ادنیٰ میں تمیز کر سکتا ہے۔ تعلیمی اداروں کی دنیا، اُس کے نوجوان طلبہ اور تعالیم بزرگ اساتذہ پوری قومی و معاشرتی زندگی کا حصہ ہوتے ہیں۔ اور اسی لیے ان کا طرز احساس و طرز فکر ان کا زندگی برتنے کا رویہ سب سے کسی حد تک پوری معاشرتی زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اور آپ اپنی قومی و معاشرتی زندگی کو دیکھیں اور تھوڑی دیر کے لیے مادی ضروریات کی اہمیت، فراہمی زر و نقد کے ساتھ ایک دابہانہ لگاؤ، الدین کے چراغ اور علی بابا کے ”سم سم“ کی کھوج سے قطع نظر کیجیے تو بھی آپ کو دانشوروں اور سمجھ بوجھ رکھنے والے انسانوں کی تخلیقی و تخیلاتی زندگی کے منجر ہونے کا شدید احساس ہوگا۔ آپ بسا اوقات حکومت کے کسی اعلیٰ اہلکار سے یہ سنیں گے کہ اساتذہ کوئی کام نہیں کرتے، کھیاں مارنے ہیں اور وہی طلبہ کی بے راہ روی کے ذمے دار ہیں۔ کبھی کسی اعلیٰ سائنس دان سے یہ سنیں گے کہ یہ زمانہ شاعری اور قوالی کا نہیں ہے، سائنس کا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کوئی محترم نہیں ہے، نہ استاد، نہ شاعری، نہ فلسفہ، نہ سائنس اور نہ عقل۔ وجہ یہ ہے کہ استاد

شاعری، فلسفہ، سائنس اور عقل کے لیے اختراعات کی بنیاد پوری قومی زندگی میں تخلیقی صلاحیتوں پر ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ کوئی قوم محض سائنس میں، یا محض شاعری میں مہارت حاصل کرے۔ ہوتا یہ ہے کہ پوری قومی زندگی کی تخلیقی صلاحیتیں مختلف شعبوں میں رونما ہوتی ہیں۔ البتہ اختراعی ذہن کسی شعبے میں زیادہ بروئے کار آتا ہے اور کسی میں کم۔

اب قومی زندگی کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ عوام اور نصب العین اقدار و معیارات اور اعلیٰ و ادنیٰ کی تمیز ختم ہو گئی ہے یا ختم ہوتی جا رہی ہے اور المیہ میرے نزدیک فنی و ادبی اصطلاح میں بھی علامت ہے تخلیقی صلاحیتوں کے ختم ہو جانے کی۔

ایسے حالات میں جب کہ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں درس دینے والے اساتذہ طمع و دنیا کا شکار ہوں، حکومت کے اہل کاروں کے مقابلے میں خود کو کم درجہ سمجھیں یا سمجھنے پر مجبور ہوں، ان کا کام فیکٹری میں کام کرنے والے مزدوروں کے کام کی طرح گھنٹوں اور وقت کی مدت سے ناپا جائے اور ان سے یہ امید کی جائے کہ وہ امتحان کے نتائج میں کامیاب طلبہ کی ایک مقررہ تعداد کے بعد ہی سالانہ ترقیوں کے اہل سمجھے جاسکتے ہیں تو ایسے حالات میں اساتذہ سے امید کرنا لاحاصل ہے کہ وہ طلبہ میں تخلیقی صلاحیتیں بیدار کریں۔

زندگی کے کسی شعبے میں تخلیقی صلاحیتیں صرف اُس وقت بروئے کار آسکتی ہیں جب کہ نہ اتنی آزادی ہو کہ لاقانونیت پھیل جائے۔ اور نہ اتنی پابندی ہو کہ ساری زندگی حارثی تنظیم کے بوجھ تلے دب کر رہ جائے۔ دراصل تخلیق نام ہے آزادی و پابندی کے اس تناسب کا جہاں یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کی بقا کے لیے ضروری جاتی ہیں۔ اساتذہ اور طالب علم دونوں کا ایک تخلیقی سطح پر رابطہ صرف اُس وقت

پیدا ہو سکتا ہے جب کہ تعلیمی اداروں کی فضا میں آزادی و پابندی کا یہ تناسب قائم کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر استاد اس بات پر مجبور ہو کہ اُسے اپنی سالانہ ترقی صرف اُسی وقت مل سکتی ہے جب کہ وہ طالب علموں کی ایک مقررہ تعداد امتحان میں ضرور کامیاب کرائے تو وہ یقیناً تعلیم کا ایک ایسا ڈھب ایجاد کرے گا جس کے ذریعے وہ طلبہ کو حقائق بہم پہنچائے جو ان کے لیے امتحان میں کامیابی کا سامان کریں۔ امتحان میں کامیابی کے سستے طریقے طالب علموں میں حقائق کو تخلیقی و خستہ لاتی سطح پر قبول کرنے کی صلاحیت بھی پیدا نہیں کر سکتے، صرف یہی نہیں بلکہ کچھ عرصے کے بعد یہ صلاحیت اساتذہ کے ذہنوں سے بھی مفقود ہو جاتی ہے اور پھر وہ طلبہ کے لیے جو خلاصے لکھتے ہیں انہی سے اپنے ذہن کی تازگی کا سامان بھی بہم پہنچاتے ہیں۔

پوری قومی زندگی میں نودولتیہ طبقے کی ذہنیت کا فردغ ایک اور طریقے سے تخلیقی و تخلیقی زندگی کی موت کا سبب بن رہا ہے۔ نودولتی طبقہ شعور ماضی سے بے گانہ ہوتا ہے، وہ اوپر کی تزمین سے اندر کے کھوکھلے پن چھپاتا ہے اور کاغذ کے پھولوں کو گلاب کے پھولوں کا بدل سمجھتا ہے۔ مال و دولت کو انسانی ضمیر کا بدل اور مقداری زندگی کو اقداری زندگی کا بدل سمجھتا ہے۔ تاہم تخلیقی زندگی کا تعلق شعور ماضی، انسانی ضمیر، اقداری دنیا اور فطری احساسات سے ہے۔ تخلیق فطرت کے مظاہر کو ایک ہیئت و صورت عطا کرنے کا نام ہے، ایسی ہیئت و صورت جو چاہے سائنسی قوانین کی شکل میں وضع کی گئی ہو یا شعر کی شکل میں ڈھالی گئی ہو اور جسے دیکھ کر ہم فوراً ان فطری مظاہر کو پہچان سکیں جو اس کی ہیئت و صورت کے تابع ہیں۔ فطری مظاہر خارجی و داخلی حقائق کی صورت میں ساری کائنات میں بکھرے ہوئے ہیں تاہم انہیں کسی ہیئت، کسی صورت میں وضع کرنے کے لیے تخیل کی آنکھ، تخلیق کی روشنی کی ضرورت ہے۔

ہم بھی گیت کی الاگو ندھیں دکھ کے پھول چنیں
لیکن آنکھ نہ ہو تو پیالے دیسا کا کون پرے

اور یہی کام تدریسی اداروں کا ہے یعنی تخیل کی آنکھ کی روشنی کو بڑھانے کا کام، حقائق کو مربوط کر کے انھیں ایک رشتے میں پر دکر ایک ہیئت و صورت عطا کرنے کا کام اور تخلیقی زندگی کو فروغ دینے کا کام۔

ان حالات میں تخلیقی سرگرمیاں بے معنی نظر آتی ہیں۔ جب پوری قوم کی جذباتی زندگی کی علامت، فلم اسٹار، کرکٹ، کوکا کولا اور ٹیڈی لباس ہو، اور جب قومی زندگی میں عزائم کے بجائے، امریکہ کی ایڈ پر گزارا کرنے کی لگن ہو اور جب انفرادیت حاصل کرنے کا آسان طریقہ مغرب کی بنجر کتابوں کا حوالہ ہو تو تخیل و تخیل کا خدا حافظ۔ ■■

استاد کا مشن

ایڈرل پاؤنڈ / ترجمہ: اعجاز احمد

معاشرے میں فن کار کی مثال منہ پر آگے ہوئے اُن مونچھوں ایسے بالوں کی ہے جن کے ذریعے ٹڈے اپنے ارد گرد کی چیزیں محسوس کرتے ہیں۔ اگر یہ بات صاف طور سے سمجھ میں نہیں آتی یا اس سے مرتب ہونے والے نتائج وضاحت طلب ہیں تو پھر میں یہ کہوں گا کہ فنکار اپنی قوم کی ذہنی زندگی میں Steam-Gauges یا Volto Meter کی حیثیت سے کام کرتے ہیں۔ وہ ایسے آلے ہیں جن سے ہر ہر صفت اور حرکت کا پتہ چلتا ہے اور وہ اپنے بیان میں صحت سے کام نہ لیں تو بے اندازہ نقصان بھی پہنچا سکتے ہیں۔ اگر آپ دیکھیں کہ کوئی شخص شفا خانے میں ناقص تھرمائیٹر پہنچا رہا ہے تو آپ اسے پرلے درجے کا کینہہ اور دھوکے باز تصور کریں گے۔ مگر عجیب ستم ظریفی ہے کہ پچھلے پچاس برسوں سے امریکہ میں 'خیالات' کے ساتھ اسی قسم کا بڑا دھوکا جارہا ہے اور خیالات کے ان بازی گروں سے کوئی پوچھنے والا نہیں کہ تمہارے منہ میں کسے دانت ہیں۔

لہذا، اگر کوئی ایسا معجزہ ظہور میں آئے کہ مجھے Canby یا Atlantic Monthly کے مدیر اور اسی قسم کے دوسرے حضرات کو قتل کرنے کی سعادت نصیب ہو جائے یا اگر میں ایسے ہی سیکڑوں حلیم الطبع اور خوش اخلاق اشخاص کو مار سکوں یا

ملک بدر کر سکوں جنہیں اپنے معزز ہونے کا مکمل یقین ہے اور جو اپنی غلط بیانی یا ذہنی بودے پن پر شرمندہ ہونے کے قطعاً نااہل ہیں تو مجھے گمان تک نہیں ہوگا کہ میں نے کسی آدم زاد کے خون میں ہاتھ رنگے ہیں۔

بحر مول کے ذہنی مشاغل نہیں ہوا کرتے۔ کیا ہمارے ادب کے استاذ اچھی طرح سے جان گئے ہیں کہ جو ادیب اظہار کے وقت تجربے کی اصل نوعیت برقرار نہیں رکھتا وہ دراصل اجتماعی ذہنی صحت کے حق میں زہر رہے؟ کیا ناظرین میں کوئی آواز ایسی ہے جو میرے اس بیان کو غلط ثابت کر سکے؟ کیا کسی قاری کا ذہن اتنا پست ہے کہ یہ بات اس کی سمجھ سے باہر ہو۔

ہمارے عہد کی تعلیم اور صحافت میں اس بات پر صحیح طور سے زور نہیں دیا گیا۔ لہذا پہلی تعلیمی اصلاح تو بس یہی ہے کہ ”سچے بیان“ کی ضرورت کا احساس دلایا جائے اور ادب کے متعلق کوئی غلط بیانی برداشت نہ کی جائے۔ بلکہ ایسے ہی گرفت کی جائے جیسے ہسپتال میں غلط چارٹی پر یا سائنس کی کسی تجربہ گاہ میں غلط تجربے پر کی جاتی ہے۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتی تکبر سے مکمل اجتناب کرنا ہوگا اور اس تکبر سے اجتناب بہر حال ضروری ہے۔ تجربہ پر پوری سوسائٹی کے متعلق ہو یا سماجی اور اقتصادی نظام سے متعلق یا خود ادب کے متعلق۔ اور اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ ”مقامی تکبر“ (Local vanity) سے نجات حاصل کی جائے۔ آپ ہرگز کسی ایسے ڈاکٹر کو گوارہ نہیں کریں گے جو آپ کو سمجھانے کی کوشش کرے کہ ایک ہی قسم کے بخار کے مریضوں کا درجہ حرارت سنگاپور کی بہ نسبت ٹسکاگو میں کم ہوتا ہے (جب تک کہ صحیح آلوں سے اس طرح کے فرق کا پتہ نہ چلتا ہو)۔

وجوہات ذاتی ہوں یا اقتصادی ہماری صحافت بہر حال ناقص ہو چکی ہے۔ اور اس میں ہمارے روزنامے بھی شامل ہیں اور ہفتہ وار اور ماہوار رسالے بھی۔ ان حالات میں صحافیوں اور رسالوں کی مدد کا انتظار کیے بغیر اپنے طور پر کام شروع

کردینے کی ذمہ داری ادب کے اساتذہ پر عائد ہوتی ہے۔
پوری قوم کی ذہنی زندگی کسی ایک شخص سے وابستہ نہیں ہو سکتی۔ محصلوں کا
منصب یہ ہے کہ وہ قومی ذہن کی صحت برقرار رکھنے کی ذمہ داری قبول کریں۔ بڑے
ادیب کی حیثیت بھی کسی ماہر یا علم طب کے محقق کی مانند ہوتی ہے۔ اگر تحقیق مکمل ہو جانے
کے بعد بھی اس کے مطابق علاج کے نسخوں پر عمل نہ کیا جائے یا احتیاط نہ برتی جائے
تو ایک معمولی ڈاکٹر اور خود محقق برابر کے سزاوار ہیں۔

آج اس بات کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں ہے کہ ایک ناقص اقتصادی نظام
نے خیالات کا صحیح انتخاب کر کے پتائی دریافت کرنا ناممکن بنا دیا ہے۔ ان حالات میں پہلے
مرض کی تشخیص اور پھر اس کا مداوا کرنا ہوگا۔

(۲)

تدریس کی اور استاد کی خامیوں کا اندازہ ہر شخص اپنے طور پر خود ہی کر سکتا ہے
اور اگر کوئی شخص یہ کام کرنے چلا ہے تو اسے پہلے اپنے شعور کا ہی بخوبی جائزہ لینا پڑے گا۔
پھر دوسری ضرورت یہ ہے کہ وہ راستہ جانچا جائے جو بصیرت حاصل کرنے کے لیے
اختیار کیا گیا ہے۔

جس علامت سے وہ اغلباً سب سے پہلے دوچار ہوگا اسے ہم ذہنی تساہل کے
نام سے تعبیر کر سکتے ہیں، یعنی تجسس کی کمی، یہ خواہش کہ اس کے آرام میں کوئی خلل نہ
پڑے، اس نوع کی کاہلی میں اور چند ایک مخصوص طریقوں سے اپنے آپ کو مشغول رکھنے
کی عادت میں کسی قسم کا تضاد نہیں ہے۔

جب تک کہ استاد کو حقیقت کے تمام پہلو جاننے کی خواہش نہ ہو، یہ خواہش
نہ ہو کہ جڑوں کو شاخوں سے اور شاخوں کو کوٹیلوں سے الگ کیا جائے اور مختلف
اجزاء کی متناسب قدر و اہمیت پر عبور حاصل ہو۔ اس وقت تک پورے نظام میں
اس کی حیثیت مٹی کے بیکار پتلے کی مانند رہے گی۔

پچھلی ڈیڑھ صدی کا مرض ”تجربہ“ رہا ہے اور یہ مرض تپ دق کے مصداق

پھیلتا چلا گیا ہے۔

مثال کے طور پر آزادی کا تصور ہی لیجیے۔ اٹھارہویں صدی میں اس کا بے حد مقدس مرتبہ تھا اور ایک مربوط ہیئت بھی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ "انسانی حقوق" میں آزادی کی جو تعریف ملتی ہے اس تعریف کے حوالے سے آدمی کو ہر وہ کام کرنے کا اختیار تھا جس سے دوسرے کو گزند پہنچے۔ تھوڑے ہی عرصے میں دوسرے کو گزند پہنچانے والی اخلاقی قدر بھی رد کر دی گئی۔ آدمی کے معنی مسخ ہو کر محض یہ رہ گئے کہ دنیا کا ہل ترین آدمی بھی جی چاہے جتنی اجتماع حرکیں کرتا پھرے وہ جائز ہے اور اس کی حرکتوں سے جمیعت پر کسی بھی قسم کے اثرات مرتب ہوں اسے اسی طرح کی آزادی ہے۔

میں نے جان بوجھ کر ایسی مثال کا انتخاب کیا ہے جس کا ادب سے دور کا بھی واسطہ نہیں بنتا۔ جب ہمیں اسی قسم کا ذہنی کھوکھلا پن ادب کی تنقید میں یا پروگراموں کے اعلانوں میں ملتا ہے تو ہم ہر اس تحریر کو شبہ کی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں جس میں تخصیص سے اجتناب کیا گیا ہو۔ اور جو اصطلاح تخصیص سے مترا ہے معنی سے بھی مربوط نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسی اصطلاحیں استاد اپنے بہم مفہوم کے ساتھ استعمال کرتا ہے کہ شاگردوں کے پلے کچھ بھی نہیں پڑتا۔

ادب پڑھانے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ کسی ادیب یا شاعر کے متعلق کسی نقاد کی رائے پر اظہار خیال کرنے کے بجائے مختلف قسم کی اچھی تحریروں کے نمونے شاگردوں کے سامنے رکھ دیے جائیں تاکہ وہ خود موازنہ کر کے کوئی رائے قائم کر سکیں۔ علم حیات کا کوئی بھی معلم اس کو بتا سکتا ہے کہ جب تک دوسرے کو مخصوص چیزوں کے بارے میں علم نہ ہو آپ عام قسم کی گفتگو کے ذریعے اس کے لیے معلومات فراہم نہیں کر سکتے۔ اس طریقے سے معمولی مدرس بھی شاگردوں کے ذہن میں تعصبات اور غلط فہمیاں پیدا کیے بغیر اپنے علم کا بیشتر حصہ ان تک پہنچا سکتا ہے۔ اس نوعیت کی تعلیم نامکمل ہو سکتی ہے مگر حاکم آئین یا شرانگیز نہیں ہو سکتی۔ اور اس طرح چند ایک مشہور ادیبوں کی یا پڑنے ادیبوں کے خلاف نئے ادیبوں کی یا نئے ادیبوں کی ضد میں پُرانوں کی طرف داری کا مضحکہ خیز

سلسلہ بھی ختم ہو جائے گا۔

امریکہ میں اشاعت کا سارا مسئلہ ہمیشہ یہی رہا ہے اور آج بھی یہی ہے کہ علم حاصل کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ آسان نسخے کس ترکیب سے تیار کیے جائیں۔ جب یورپ کا کوئی آدمی اپنے خیالات ذہن میں رکھنے سے تنگ آجاتا ہے تو وہ ایک کتاب لکھ ڈالتا ہے۔ کچھ عرصے بعد یہ کتاب چھپ بھی جاتی ہے پھر لندن کا کوئی تہاہل پسند نقاد جسے کتاب سے کوئی خاص دل چسپی نہیں ہوتی، بھاگتے دوڑتے کتاب پر مضمون لکھ دیتا ہے، اور یہ سارے مدارج طے ہو جانے کے بعد نیویارک کے نقاد جو بالعموم نااہل بھی ہوتے ہیں اور جن کے اوسان بھی ٹھکانے نہیں ہوتے، لندن کے رسالوں سے ایک نیا مرکب تیار کرتے ہیں اور ان کا "نقطہ نظر" امریکہ کے مخصوص تجارتی طریقوں سے عوام میں پھیلا دیا جاتا ہے۔ اس طرح "امریکی قاری" یا "استاذ" تک پہنچتے پہنچتے ہر نئے خیال اور ہر نئی قسم کے ادب کو پندرہ بیس سال لگ جاتے ہیں۔

ایسے نظام میں قاری کو سچائیاں دریافت کرنے کا کوئی طریقہ میسر نہیں آتا۔ اس کی پرورش مبہم اور تخصیص سے مبرا بیانات پر ہوئی ہوتی ہے جن سے اس کا تجسس قطعاً کند ہو چکا ہوتا ہے۔ English Journal جیسے رسالے بھی بے حد اذیت ناک جہالت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ لہذا عام انسان کو بھی تصور وار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔

Little Review (امریکہ کا رسالہ جس کے لیے پاؤنڈ نے غیر ملکی مدیر کے فرائض انجام دیے تھے) کے ۱۹۱۷ء سے ۱۹۱۹ء تک کے فائلوں پر اگر ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے تو یہ چلے گا کہ معمولی سے معمولی باتوں کی اشاعت اور مقبولیت کے درمیان کتنا وقت گزر جاتا ہے۔ ڈگلس کی وہ معاشیات جو ان دنوں سینٹر کٹنگ نشر کر رہے ہیں اور آج کل حکومت کے زیر غور ہے۔ دراصل ۱۹۱۹ء میں بھی دستیاب تھی اور اس کا تذکرہ ۱۹۲۰ء میں بھی امریکہ کے کچھ بڑے رسالوں میں ملتا تھا۔ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اگر اس "معاشیات" پر اسی وقت صحیح طور سے غور و فکر کے مواقع فراہم

ہو جاتے اور عمل کر لیا جاتا تو ہمیں اس سارے بحران (مراد ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۵ء کے درمیان اقتصادی مشکلات سے ہے) سے ہو کر نہ گزرنا پڑتا اور ہمارے افلاس کا مراد بھی ہو جاتا۔ اس ذکر سے میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ امریکہ میں اشاعت اور تعلیم کے درمیان خلیج محض "ثقافتی مضامین" تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ ان مسائل تک بھی پھیل ہوئی ہے جن کا تعلق براہ راست کروڑوں افراد کی موت اور زندگی سے فاقہ کشی اور تن آسانی سے اور مصیبت اور آسائش سے ہے۔

(۳)

- ۱۔ ہمارا ایڈیٹر سوال کرتا ہے کہ آخر کرنا کیا چاہیے۔
- ۲۔ ہر مدرس اپنے طور پر ضمیر اور شعور کا بغور تجزیہ کرے۔
- ۳۔ بصیرت حاصل کرنے کے لیے ارادہ پختہ کرے اور اپنے تساہل اور تعصب کو مٹا کر کھال کی طرح آنا دیکھ سکے۔
- ۴۔ سچائیوں کی دریافت کا مصمم ارادہ کیا جائے۔
- ۵۔ ایمان داری سے غور کیا جائے کہ علم کی یافت اور تشہیر کے لیے Ideogramic طریقہ کار کس طرح استعمال کیا جاسکتا ہے۔ (اس طریقہ کار سے مراد یہ ہے کہ ادب کی کچھ مخصوص کتابیں اور اقبالیات شاگردوں کے سامنے موازنے کے لیے دکھ دیے جائیں)
- ۶۔ ایسے لوگوں کے خلاف نکل بغاوت کی جائے جو سوچنے کی صلاحیت کھو بیٹھے ہیں اور تقاضا کیا جائے کہ نئے خیالات کے خلاف سازش یا تو ختم ہو یا سازش کرنے والے، درس گاہوں سے برطرف کر دیے جائیں۔
- ۷۔ اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی پروفیسر یا استاد کو ملازمت سے اس لیے نہیں نکالا جائے گا کہ اس نے خیالات پر روشنی ڈالی ہے یا ان کا سیر حاصل تجزیہ کیا ہے.... اگر کسی استاد یا پروفیسر کو اس کے خیالات کی بنا پر ملازمت سے علیحدہ کیا جائے تو یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہونا چاہیے کہ اس نے یہ خیالات بُری نیت سے

پھیلانے تھے اور اس کی طرز فکر اجتماعی ذہنی صحت کے لیے نقصان دہ ہے۔ جس طرح ہمارے قانون کی رو سے الزام ثابت نہ ہونے کی صورت میں ملزم بے گناہ قرار دیا جاتا ہے اسی طرح ہر وہ شخص نیک نیت سمجھا جانا چاہیے جس کے غلط ثبوت فراہم نہ ہو جائے۔

جس شخص کی نیت نیک ہو وہ اپنی غلطی کا احساس ہوتے ہی غلط خیالات تھج دے گا اور اصلاح ہو جائے تو غلط بیانی سے اجتناب کرے گا۔ اگر اسکول کا کوئی مدرس اپنے شاگردوں کے لیے غلط معلومات فراہم کرتا ہے تو اس سے بڑے افسروں کا فرض ہے کہ وہ استاد کو سزا دینے کے بجائے اس کی اصلاح کریں۔ اگر پروفیسروں کے بیانات قابل اعتراض سمجھے جائیں تو پھر معاملہ عوام تک پہنچا دینا چاہیے تاکہ عام مباحثہ ہو سکے۔

جب تک پیرس کے دارالعلوم میں زندگی کی کوئی رقی باقی تھی یعنی Abelard کے عہد میں) انتہائی فاضلانہ مباحثے بھی عوام میں جوش و خروش کا باعث بن جاسا کرتے تھے۔ جو تعلیم "اصل زندگی" سے اور اپنے عہد کے اہم ترین سوالات سے ہم آہنگ نہیں ہے اسے ہم تعلیم نہیں محض جیس اور تحریک کی سازش کہیں گے۔

مراجعت - نظام تعلیم میں تو بالخصوص - ناقابل معافی ہے جو تعلیم زندگی کے نئے تقاضے پورا کرنے کی ذمہ داری قبول نہیں کرتی وہ طالب علموں کے حق میں فریب سے کم نہیں۔ امریکی درس گاہوں کے جس نظام میں ہم نے تعلیم پائی تھی اس کا بودا پن بیان کرنے کے لیے کسی شائستہ تعلیمی نصاب میں الفاظ نہیں مل سکتے۔ اس سے میرا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ سطحی طور پر یہ نظام دلکش نظر نہیں آتا۔ میری مراد تو یہ ہے کہ اس کی بنیادی برشتگی بے انتہا قابل نفرت ہے اور اس نظام نے طالب علموں کو اس قابل نہیں چھوڑا کہ وہ اپنے عہد کی سرگرمیوں میں حصہ لے سکیں۔ کچھ کالجوں میں تو خیر صدر (امریکہ کے کالج میں ناظم اعلیٰ صدر کہلاتا ہے) ہی ایسے ہوتے ہیں کہ جن میں نہ تو ذہنی فراست ہی ہوتی ہے اور نہ یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنے اداروں میں

علمی ماحول پیدا کریں بلکہ محض جوڑ توڑ اور چالوئی کے ذریعے منتخب ہو جاتے ہیں۔ جس کے ارادے واقعی اچھے ہوتے ہیں وہ اپنے مقاصد کی تکمیل میں ناکام رہتے ہیں اور اچھے سے اچھے منصوبوں پر عمل نہیں کر پاتے کیوں کہ ان کے ارادے ہوتے ہی ناقابل عمل ہیں۔ خرابی بس یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے صحیح طریقے اختیار نہیں کر پاتے۔ کوئی بامعنی کام کرنے کے لیے ایک واضح مقصد کا پیش نظر ہونا بھی ضروری ہے اور صحیح طرز عمل کا انتخاب بھی۔

ممکن ہے میری نسل کوئی تاویل پیش کر سکے یا اس وقت کچھ ایسے حالات ہوں کہ جن میں نظام تعلیم کا ناقص ہو جانا ناگزیر ہو گیا ہو۔ بہر کیف آئندہ کے لیے کوئی تاویل نہیں ہو سکتی جن دنوں میں خود اسکول کے ابتدائی درجوں میں تھا اس وقت آئین کا نام بچوں کے مزاحیہ رسالوں میں لطیفے کے طور پر استعمال ہوتا تھا اور ”ادبی“ ہفتہ وار اخباروں اور ”بہتر رسالوں“ میں ایسے ایسے لوگ بڑے ادیب مانے جاتے تھے جن کے نام اب صرف اسے معلوم ہو سکتے ہیں جس نے اس عہد کے تعلق باقاعدہ تحقیق کی ہو ... پھر نیویارک کا روشن خیال طبقہ امریکی خانہ جنگی کے عہد سے نکل کر ان خیالات تک پہنچ گیا جو ۱۸۹۰ء کے قریب لندن میں رائج تھے یا جو ۱۸۵۰ء اور ۱۸۷۰ء کے درمیان وسطی یورپ میں رائج رہ چکے تھے۔ یعنی ۱۹۱۵ء تک نیویارک صرف ان خیالات سے روشناس ہوا تھا جو لندن والے انیسویں صدی کے آخری دس سالوں میں ہی جان گئے تھے۔ اس کے علاوہ ہر بات حاقق کی دلیل سمجھی جاتی تھی اور آج بھی جو ظاہر و احضرات ناقد یا مدیر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں خوب مزے میں ہیں اور کتب خانوں میں یا نصاب تک اپنے عہد کے خیالات اس وقت نہیں پہنچے دیتے جب تک کہ ان پر دس بیس سالوں کا زنگ نہ چڑھ چکا ہو۔

گرامر اسکول کا معمولی مدرس بھی قومی تعلیم میں حصہ لے سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اشاعت کی ہر غلطی پر گرفت کرنے کا تہیہ کر لے۔ (اور یہ دو طریقوں سے کیا جاسکتا ہے) :

- (الف) مخصوص کتابوں کا تجزیہ اور موازنہ کر کے صحیح معلومات حاصل کرے۔
 (ب) خود اپنی غلطیاں جلد از جلد اور بخوشی درست کر لینے کی عادت اختیار کرے۔

مثلاً، ایک نامور مولف کا مرتب کیا ہوا نظموں کا ایک مشہور مجموعہ ہے جس میں بے شمار غلطیاں ہیں اور ایسے بیانات درج ہیں جن کی تردید واقعات کے صحیح علم سے فوراً ہو جاتی ہے۔ مگر اس کے بارے میں کوئی شکایت میری نظر سے نہیں گزری۔
 En lish Journal میں ہی ایسی ایسی فاش غلطیاں چھپتی ہیں جن کی اصلاح بڑے ادیبوں کے بجائے نوجوان محفلوں کو کرنی چاہیے اگر ایسا ہو جائے تو علمی دیانت داری کا معیار خود بخود اونچا ہوتا جائے گا۔ کچھ اساتذہ تو اس سے اطمینان محسوس کریں گے دوسروں کو اس تحریک میں یوں حصہ لینا پڑے گا کہ ایسا کیے بغیر ان کا گذارہ ناممکن ہو جائے گا۔ ادب کی تعلیم میں جھوٹی گواہی بھی اتنی ہی قابل گرفت ہونی چاہیے جتنا دوائیوں کا غلط استعمال ہوتا ہے۔ ■■

یونیورسٹی کا مقصد

واٹس ہیڈ / ترجمہ: معراج باقر ماضی

کسی یونیورسٹی کے وجود کا جواز محض اس بات میں ہے کہ وہ نوجوانوں اور ضعیف العمروں کو علم کے تختی لاتی اور اک کے لیے یکجا کر کے علم اور زندگی کی لگن میں ایک رابطہ قائم کر دے۔ یونیورسٹی معلومات تو بہم پہنچاتی ہے مگر تخیل کے رابطے سے کم از کم یہی وہ کام ہے جو یونیورسٹی معاشرے کے لیے سرانجام دیتی ہے۔ وہ یونیورسٹی جو اس کام کو سرانجام دینے کی اہل نہیں اُسے زندہ رہنے کا بھی حق نہیں۔ جذباتی ایمان کا ماحول جو تخیل کے عمل سے پیدا ہوتا ہے علم کی ہیئت بدل دیتا ہے۔ اس طرح کوئی حقیقت محض حقیقت کی صورت میں باقی نہیں رہتی بلکہ اس کے ساتھ اس کے سارے امکانات بھی وابستہ ہو جاتے ہیں۔ اب وہ حقیقت یادداشت پر بوجھ نہیں بنتی۔ اب وہ ہمارے خوابوں کے شاعر کی طرح اور ہمارے مقاصد کے معمار کی طرح قوت بخش ہو جاتی ہے۔

تخیل کو حقائق سے الگ نہیں کرنا چاہیے۔ تخیل تو حقائق کو جلا دینے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ عام اصولوں کو وضع کر کے حقائق پر منطبق کرے، ساتھ ہی ان متبادل امکانات کا عقلی جائزہ لے جو ان اصولوں کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں۔ تخیل انسان کو نت نئے ادراک اور بصیرت کی تعمیر میں مدد دیتا ہے اور

تسلیم بخش مقاصد کی راہ سمجھا کر انسان میں زندگی کی لگن کو زور دے رکھتا ہے۔
 نوجوان تخیلاتی ہوتا ہے اور اگر تخیل کو تنظیم کے ذریعے زیادہ مضبوط بنا دیا
 جائے تو تخیل کی قوت بڑی حد تک زندگی بھر باقی رہ سکتی ہے۔ زندگی کا المیہ یہ ہے
 کہ وہ لوگ جو صاحب تخیل ہوتے ہیں بہت کم تجربہ کار ہوتے ہیں اور وہ جو تجربہ کار ہوتے
 ہیں بہت کم زور تخیل کے حامل ہوتے ہیں۔ احمق علم کے بغیر محض تخیل کے سہارے کام
 کرتے ہیں اور علم کا مظاہرہ کرنے والے تخیل کے بغیر صرف علم کے سہارے عمل کرتے
 ہیں۔ یونیورسٹی کا کام یہ ہے کہ وہ تخیل اور تجربے کو باہم مربوط کر دے۔ نوجوانی کے
 کس بل کے زمانے میں تخیل کی ابتدائی تنظیم کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں فوری عمل
 کی کوئی ذمہ داری نہیں ہونی چاہیے۔ خیالات کو بلا کسی تعصب کے قبول کرنے کی
 صلاحیت جس کے ذریعے ہی عام اصولوں سے حاصل شدہ اعلیٰ اقسام کی مثالیں
 سمجھی اور پرکھی جاسکتی ہیں اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتیں جب تک کہ کسی ٹھوس
 تنظیم کو برقرار رکھنے کے لیے روزمرہ کی مشقت ساتھ لگی ہو۔ آپ کو غلط اور صحیح دونوں
 قسم کی سوچ کے لیے آزادی ہونی چاہیے۔ اور آپ کو خطرات سے بے خبر کائنات
 کی رنگارنگی کی تحسین کے لیے آزاد ہونا چاہیے۔

تخیل تو بھرت کی بیماری ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ یونیورسٹی کے استاد اسے
 گزرنے ناپ کر اور پونڈ سے تول کر طلبہ کے حوالے کر دیں۔ تخیل کو طلبہ تک محض وہ استاد
 پہنچا سکتے ہیں جو خود علم کو تخیل کے رابطے سے حاصل کریں۔ یہ بات کہتے ہوئے میں صرف
 ایک بہت پرانے مشاہدے کو دہرا رہا ہوں۔ دو ہزار سال سے کچھ زائد عرصہ پہلے قدامت
 علم کی مشعل سے تعبیر کرتے تھے جو یکے بعد دیگرے ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچتی
 تھی۔ یہ مشعل جس کا ذکر میں کر رہا ہوں دراصل تخیل کی مشعل ہے۔ کسی یونیورسٹی کی
 تنظیم کا سب سے بڑا فن یہ ہے کہ اس کے شعبہ جات میں علم تخیل کی روشنی سے
 منور ہو۔ یونیورسٹی کی تعلیم کا سب سے بڑا مسئلہ یہی ہے اور اگر ہم اس معاملے میں

احتیاط نہ برتیں گے تو یونیورسٹی کی موجودہ توسیع طلبہ کی تعداد اور ان کی مختلف النوع سرگرمیوں کے اعتبار سے اپنے صحیح نتائج برآمد کرنے میں ناکامیاب ہوگی اس لیے کہ ہم اس مسئلے کو صحیح صورت میں پیش کیا کریں گے۔

عام طور پر تحصیل اور علم کے رابطے کے لیے فرصت کی، پابندیوں سے آزادی کی، تکلیف دہ پریشانیوں سے بریت کی، مختلف النوع تجربات کی اور دوسرے اذہان کی تحریک کی ضرورت ہوتی ہے جو مختلف آراء اور مختلف صلاحیتوں کے حامل ہوں۔ اس کے لیے جس کی لگن کے ساتھ ایک ایسی خود اعتمادی کی ضرورت بھی ہے جو علم کی ترقی کے سبب معاشرے کے فخر و مباہات سے ملتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ تحصیل کو آپ اکٹھا حاصل کر کے خیر متعین مدت کے لیے برف کے صندوق میں بند کر دیں اور پھر تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے مخصوص تعداد اس میں سے نکالتے رہیں۔ علمی و تحقیقاتی زندگی ایک طاق حیات ہے نہ تجارت کی کوئی شے۔

اہل اساتذہ کے لیے ایسے حالات پیدا کرنے اور انھیں مصروف میں لانے کے لیے تعلیم و تحقیق کے دو کام یونیورسٹی میں اکٹھا ہو جاتے ہیں۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے استاد تحصیل کے حامل ہوں؟ اگر ایسا ہے تو آپ انھیں تحقیق کے کام پر ابھاریں۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے استاد تحصیل کے حامل ہوں؟ تو پھر انھیں اس بات پر اکسائیے کہ وہ نوجوانوں سے ان کی عمر کے سب سے زیادہ تحقیقاتی اور سرگرم لمحے میں ذہنی ہمدردی کریں، اس وقت جب کہ عقل ان کے لیے بالغ تنظیم ہست کرنے والی ہے۔ آپ اپنے عقلمندوں کو کہیے کہ وہ اپنے مسائل فعال اور اثر پذیر اذہان کے سامنے واضح کریں جن کے سامنے ساری دنیا پڑی ہے۔ آپ اپنے نوجوان طلبہ کو یہ سکھائیے کہ وہ اپنے تحصیل عقل کے زمانے کو ان دماغوں کے ساتھ رابطہ قائم کر کے مزین کریں جنھیں عقل کا زمانہ کے تجربات حاصل ہیں تسلیم زندگی کے کارناموں کے لیے تنظیم کا کام کرتی ہے۔ تحقیق عقل کا زمانہ ہے اور یونیورسٹیوں کو ان کارناموں کا گھر ہونا چاہیے جس میں نوجوان اور ضعیف العمر دونوں برابر کے حصے دار ہوں۔ کامیاب تعلیم

کے لیے متعلقہ علم میں ہمیشہ کسی قدر تازگی ضرور ہونی چاہیے۔ یا تو وہ اپنے طور پر نیا ہو یا پھر نئی دنیا اور نئے زمانے کے مطابق اس کے استعمال میں کوئی نیا پن ہو۔ علم کی مثال پھلی کی ہے۔ ممکن ہے کہ آپ پرانے قسم کا علم برت رہے ہوں جس میں کوئی پرانی صداقت ہو، لیکن طالب علم تک اسے کسی یکسی طرح اس صورت میں پہنچنا چاہیے گویا ابھی سمندر سے نکالا گیا ہے اور اس میں فوری اہمیت کی تازگی موجود ہے۔

عالم کا کام یہ ہے کہ وہ حسن عقل کو زندگی بخشنے جو اس کے جادو کی مدد کے بغیر ماضی کی دھند میں سرکھائیں گے۔ کسی ترقی پذیر معاشرے کی بنیاد اسی بات پر ہوتی ہے کہ اس میں تین طبقے شامل ہوتے ہیں۔ عالم، موجد اور دریافت کنندگان۔ اس کی ترقی اس حقیقت پر مبنی ہے کہ اس کے تعلیم یافتہ عوام ایسے افراد پر مشتمل ہوں جن میں علم، ایجاد اور دریافت کی صلاحیت موجود ہو۔ میں یہاں "دریافت کی اصطلاح" علم کی اس ترقی کے لیے استعمال کر رہا ہوں جو کسی عظیم عمومی صداقت کے متعلق ہو۔ اور "ایجاد" کی اصطلاح اس معنی میں جس میں علم کی ترقی ان عمومی صداقتوں کی مخصوص حالات پر اطلاق سے متعلق ہو، اور یہ اطلاق موجودہ ضرورتوں کے مطابق ہو۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ تینوں طبقے آپس میں گھل مل جاتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی کہ ایسے افراد جو عملی معاملات سے دوچار ہوتے ہیں بلاشبہ موجد کہلائے جاسکتے ہیں بشرطیکہ وہ معاشرے کی ترقی کے لیے کام کر رہے ہیں لیکن ہر فرد اپنے دائرہ کار میں اور اپنی مخصوص ضروریات کے اعتبار سے محدود ہوتا ہے۔ کسی قوم کے لیے اہم بات یہ ہے کہ اس کے تمام ترقی پذیر عناصر میں باہمی رابطہ ہو تاکہ بڑھنے بکھنے کے کمرے کا اثر بازار پر اور بازار کا اثر پڑھنے کے کمرے پر ہو۔ یونیورسٹی ایک ایسا وسیلہ ہے جس کے ذریعے ترقی پذیر عوامل ایک دوسرے سے مل کر ترقی کے صحیح آدھار بن جاتے ہیں۔ بے شک صرف یہی وسیلہ نہیں ہیں تاہم یہ حقیقت ہے کہ آج ترقی پذیر قومیں محض وہ ہیں جن میں یونیورسٹیاں پھل پھول رہی ہیں۔

یہ فرض نہیں کرنا چاہیے کہ اختراع و تخلیق خیالات و تصورات کی صورت میں کسی یونیورسٹی کے ماحصل کا اندازہ محض اُن مضامین اور کتابوں سے لگایا جاسکتا ہے جن پر ان کے مصنفوں کا نام درج ہو۔ انسان اپنے تخلیقی تصورات کے اظہار کے طریق میں اتنے ہی متغیر ہوتے ہیں جتنے اپنے خیالات کے جوہر میں اس لیے کہ بعض بہت زیادہ زرخیز دماغ کے لوگوں کے لیے اپنے خیالات کو معرض تحریر میں لانا یا خیالات کو ایک ایسی شکل دینا جو تحریر میں آسکے ناممکنات میں سے ہے۔ یونیورسٹی کے ہر شعبے میں آپ کو بہت سے ایسے ذہین اُستاد ملیں گے جو مصنفوں کی فہرست میں کبھی داخل نہیں ہوئے۔ ان کے ذہن کی اختراع و تخلیق کا اظہار محض اس صورت میں ممکن ہے کہ وہ شاگردوں سے گفتگو کریں چاہے لکچر کی صورت میں یا پھر ذاتی طور پر بحث و مباحثے کی شکل میں، ایسے لوگ زبردست اثرات پھوڑتے ہیں تاہم جب ان کے شاگردوں کی نسل ختم ہو جاتی ہے تو وہ انسانیت کے لاتعداد محسنوں کی صف میں گم ہو جاتے ہیں جن کا شکریہ کوئی بھی ادا نہیں کرتا۔ خوش قسمتی سے ایک انسان لافانی ہو گیا ہے۔ اور وہ ہے سقراط۔

پس یہ بہت زبردست غلطی ہوگی کہ ہم یونیورسٹی کے ہر اُستاد کی قدر ان کتابوں سے تعین کریں جو اس کے نام سے شائع ہوتی ہیں۔ آج کل ایک رجحان اس غلط فہمی کا شکار ہو جانے کا ہو گیا ہے۔ سربراہوں کے اس رویے کے خلاف ایک زبردست احتجاج کی ضرورت ہے جو صلاحیت کار کے لیے مضر اور بے غرض لگن پر ظلم ہے۔

تاہم ان تمام رعایتوں کے باوجود یونیورسٹی کے کسی شعبے کی عام صلاحیت کے بارے میں آزمائش کا ایک بہت اچھا طریقہ یہ بھی ہے کہ بحیثیت مجموعی کوئی شعبہ اپنے خیالات کو تصنیف کی شکل میں پیش کرتا رہے۔ خیالات کے اس سلسلے کو ان کے وزن کے حساب سے تولنا ہوگا نہ کہ الفاظ کی تعداد کے حساب سے۔ اس جائزے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کے کسی شعبے کے انتظام

مانگت کسی تجارتی ادارے کے انتظامیہ سے نہیں دی جاسکتی۔ شعبے کے اہل کاروں کے خیالات اور یونیورسٹی کے محاصرے متعلق ایک عام لگن، یہی وجہ ہے کہ یونیورسٹی کے کام کی بلند سطح کی محافظ ہیں۔ ہر شعبے میں عالموں کا ایک ایسا گروہ ہونا چاہیے جو ایک دوسرے کے لیے محرک بنیں اور آزادی کے ساتھ اپنے حدود و کاروائی میں کر سکیں۔ آپ زیادہ سے زیادہ بعض رسمی تقاضے پورے کر ایسے مثلاً یہ کہ درس وقت مقررہ پر دیے جائیں اور یہ کہ مدرس اور لڑکے درجات میں حاضر ہوں لیکن ان تمام معاملات کی روح ہر قانون سے ماوراء ہے۔

اساتذہ کے ساتھ انصاف برتنے کے معاملے کا اس بات سے چنداں تعلق نہیں ہے۔ یہ بات بالکل انصاف پر مبنی ہے کہ آپ کسی آدمی کو مقررہ تنخواہ پر رکھیں اور اس سے تنخواہ اور اوقات کار کے متعلق قانونی طور پر جائز حالات میں کوئی قانونی کام لیں۔ کسی شخص کو جب تک کہ وہ خود سے نہ چاہے، ایسی آسامی کو منظور ہی نہیں کرنا چاہیے۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جو ان مخصوص شعبوں کو جنم دے سکیں جنہیں یونیورسٹی کو چلانا ہے۔ خطرہ یہ ہے کہ یہ بات بڑی آسان ہے کہ ایسے شعبے تخلیق کر دیے جائیں جن میں اساتذہ سرے سے نااہل ہوں۔ بہت اچھے علمیت کا مظاہرہ کرنے والے اور ذہنی طور پر مفلوج اساتذہ - عام لوگوں کو اس کی کا اندازہ اُس وقت ہوگا جب کہ یونیورسٹی بیسیوں برس تک نوجوانوں کی ذہنی اپج کو کچل چکی ہوگی۔

بڑے جمہوری ممالک میں آج کی یونیورسٹی محض اُس وقت کامیاب ہوگی جب کہ سربراہ خود پر پابندی لگائیں اور یہ یاد رکھیں کہ یونیورسٹی اُن قوانین اور حکمت عملی سے نہیں چل سکتی جس کے مطابق عام ادارے چلائے جاتے ہیں۔ تجارتی مدرسے بھی یونیورسٹی کی زندگی کے قوانین سے خارج نہیں ہیں۔ بہتری امریکی یونیورسٹیوں کے سربراہوں نے جو کچھ اس مسئلے پر حال ہی میں کیا ہے اس میں فی الحقیقت

کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن کیا امریکہ اور دیگر ممالک کے عوام کا با اثر طبقہ ان کی آراء کو تسلیم کرے گا؟ اس بات میں شک کیا جاسکتا ہے۔

یونیورسٹی کا اصل نکتہ جہاں تک علم کا تعلق ہے، یہ ہے کہ نوجوانوں کو تخیلاتی عالموں کے ایک گروہ کے ذہنی اثر کے تابع کیا جائے۔ ان خاص حالات کو نظر میں رکھنے سے کسی قسم کا گریز ناممکن ہے جن کے تحت 'جیسا کہ تجربہ بتاتا ہے' ایسا گروہ پیدا کیا جانا ممکن ہے۔ ■■

ہرنے والوں کی جبین روشن ہے اس ظلمات میں

شکستی چٹوپادھیائے

سہیل احمد فاروقی

بنگالی شاعر شکستی چٹوپادھیائے (۱۹۳۴ء تا ۱۹۹۵ء) نے اکٹھ سال کی عمر میں، جہاں سے ادیب و شاعر کی بلوغت کی ابتدا ہوتی ہے، گزشتہ مارچ میں دنیا کو خیر باد کہا۔ زندگی ہو یا شاعری انھوں نے دونوں کے تئیں منفرد طرز سلوک روا رکھا۔ اور اسی لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ وہ ارباب جنوں کو جینے کے ساتھ مرنے کی ادا بھی سکھا گئے کہ اندیشہ ہائے حیات سے بوجھل دل و دماغ کے ساتھ زندگی جی کر موت کی وادی میں دبے پاؤں قدم کیسے رکھا جاتا ہے۔

کلکتہ کے پرنیڈنسی کالج سے فراغت کے بعد شکستی چٹوپادھیائے نے جادو پور یونیورسٹی سے تعالیٰ ادب میں ایم۔ اے کیا تھا۔ جادو پور میں قیام کے دوران اُن کی ملاقاتیں عہدِ ٹیگور کے بعد کے معروف بنگالی شاعر بدھ دیب باسو سے ہوتی رہیں اور یہی اُن کی شاعری کا نقطہ آغاز ہے۔ اُن کے ابتدائی دور کی شاعری پر بدھ دیب کا اثر خاص نمایاں ہے۔ اُن کی فکری صلاحیتوں کو جلا بخشنے کے ضمن میں جس شخصیت کا نام سر فہرست آتا ہے وہ ہیں جیبانند داس جنھوں نے بنگالی شاعری میں نئی لہر کی نشت اول رکھی اور جن کی چھاپ شکستی کی پانچویں دہائی کی نصف اول کی شاعری پر جا بجا دیکھی جاسکتی ہے۔ جیبانند داس کے زیر اثر جو

نسل پر دان چڑھی اور جس سے وابستہ بشنوٹے، سنیل گنگو پادھیائے، شکتی چڑ
پادھیائے اور نریندر کمار چکرورتی جیسے بہت سے شعراء تھے اُسے بنگالی شاعری
کی تاریخ میں بھوکے پیڑھی کے نام سے یاد رکھا گیا ہے کیوں کہ انھوں نے صنعتی ترقی
کی زد پر آئی ہوئی شہر کی زندگی کے دلدوز حقائق کو اپنی شاعری کا
موضوع بنایا۔ ان شعراء نے رومانیت کے خود ساختہ اور پُر فریب تصور کی تقلید
کردی جو رابندر ناتھ ٹیگور کے زمانے سے ذہنوں پر حکمرانی کرتا آیا تھا۔

ٹیگور کی رومانیت کا جھول نئی لہر کے نزدیک یہی ہے کہ وہ انتخابیت پسند
ایک رُنجی ہے۔ وہ فطرت سے ہم آغوشی، اُس کی رعنائیوں میں محو ہو کر سکون و
طمانیت کی تلاش، اور اُس سے عبادت کی حد تک عشق کی ترغیب دیتی ہے۔ یہی
سبب ہے کہ ٹیگور کے یہاں جال افزائشوں کی گونج زیادہ سنائی دیتی ہے جن
میں زبان کے تخلیقی استعمال کے بجائے صناعتی اور مرصع کاری کا رجحان غالب
ہے۔ اس کے مقابل شکتی کی نسل کا شاعر فطرت کے حسن کے حوالے سے زندگی
کے بعض ایسے کرب ناک حقائق کی نشان دہی کرتا ہے جو آج ایک فرد یا ایک
گروہ کا نہیں بلکہ پوری دنیا کا مسئلہ ہے۔ مثال کے طور پر نریندر چکرورتی نے
اپنی نظم کچن گارڈن میں بھوک کے تصور سے مغلوب دنیا کی تجسیم کر دی ہے۔ یہاں
مہذب شہری زندگی کے ایک ایسے رویے کی تہ میں پنہاں نفسیات کی بھرپور عکاسی
ہمّلتی ہے جس کا تعلق بظاہر شوقِ آرائش سے ہے۔ اور یہ نفسیات ہے بھوک کے
تصور اور اُس سے زائیدہ خوفِ ہلاکت کی۔ یہ خوفِ شہر کے مکینوں سے کیا کچھ کرواتا
ہے اور کس طرح اُن کا اہم ترین ذہنی سرکار بن جاتا ہے اس کا اظہار مندرجہ ذیل
بند میں پوری شدت سے ہوا ہے :

چھوٹے چھوٹے تختوں، بیکار برتنوں، گھڑوں /
لکڑی کی سینوں اور گھلوں میں /

ہر کوئی پالاک، پھلیاں اور مرچیں اگا رہا ہے

اور ابتدائی بند گلاب کے پھول / تم کلکتہ کے ایک کچن گارڈن میں کھل اُٹھے /
 تم نے گناہ کیا ہے / تمہیں پتہ ہے — ہمارا فوری مسئلہ غذا کی کمی ہے — سے یہ تاثر
 ملتا ہے کہ آج کے مہذب معاشرے میں مقبول ترین قدر اگر کوئی ہے تو وہ ہے
 استہلاکیت و استحصالیت کی۔ ایسے کسی تصور کا گزرتا کسی ذہن میں ممکن نہیں جس
 سے انسانیت کے زخموں کا مداوا ہو سکے۔

انسانیت سے سردکار کی نمایا ہنی کے احساس نے ہی فانی بھوش اجاریہ
 سے نظم ”مرتی ہوا بیسوا“ لکھوائی جس میں ایک شہر ہی نہیں بلکہ پوری زمین کی مظلومیت
 ایک نقطے پر سمٹ آئی ہے۔

اس ہورنگ گلاب میں بہار کی کوئی دمک نہیں
 پھر بھی اس ڈوبتی شام کو
 جیسا کہ وہ اکثر کرتی تھی

وہ اپنے سانولے سُرمئی ہونٹوں پر
 بہت آہستگی سے ایک زنجین برش پھیرتی ہے
 اب ہم اُس کے ساتھ سونے سے ڈرتے ہیں

ہر چند کہ مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں کے نقوش شکنتی کے ذہن پر بہت گہرے
 تھے، ۱۹۵۰ء کی دہائی کے اختتام تک شاعری شکنتی کے لیے اولین سردکار کی
 حیثیت اختیار نہ کر سکی تھی۔ اُن کے ذوق شعر گوئی کو ہمیز لگانے کا سہرا اُن
 کے دیرینہ رفیق سنیل گنگو پادھیائے کو جاتا ہے۔ انہی کے تعاون سے ۱۹۶۱ء میں
 شکنتی کی نظموں کا پہلا مجموعہ ”ہے پریم“ ہے نو شیا باد“ (اے عشق، اے تنہائی)
 کے عنوان سے شائع ہوا۔ اب تک اُن کی نظموں کے بیالیس مجموعے منظر عام پر
 آچکے ہیں۔ اُن کی شاعرانہ عظمت کے اعتراف میں انھیں ”اکیڈمی ایوارڈ“، ”کبیر
 پرنسکار“ اور ”آنند پرنسکار“ سے بھی نوازا جا چکا ہے۔

شکنتی اور سنیل کی مشترک کوششوں سے ہی ”کرتاس“ ادبی حلقے کا قیام

عمل میں آیا اور دونوں نے اسی عنوان سے ایک رسالے کا اجراء کر کے بنگالی ادب میں ایک نئی روح پھونکی۔ دراصل یہ رسالہ مستقبل کی شاعری کی امکانی صورت کا اظہار اور بیگور مخالف حیثیت کا ترجمان تھا۔ کرباس سے وابستہ فنکاروں نے روایت کی بیڑیوں کو توڑ کر ایسی جرات مندی سے بریز شاعری کا نمونہ پیش کیا جو قاری کو ہر اعتبار سے تازگی، نئے پن اور ارضیت سے پیوستگی کا احساس دلاتی تھی۔

شکستی چٹوپادھیائے نے فن کی سطح پر دنیا اور اس کی زندگی کو ایک نئے زاویہ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کی اور الفاظ کو بڑی دراکی سے استعمال کرتے ہوئے اُن میں معنی و مفہوم کی نئی جہتیں روشن کیں۔ یہ فنی رویہ اُن کی ذاتی زندگی پر اپنا سایہ ڈالے بغیر نہ رہ سکا۔ اس طرح فن اور زندگی کے درمیان مساوات کے رشتے کو انھوں نے اصول و ضابطے سے انحراف کی صورت میں نبھایا۔

اپنے پیش روؤں کی طرح شکستی چٹوپادھیائے بھی کلکتہ کی فضاؤں کے پروردہ تھے۔ انھوں نے بھی زندگی کی کریہہ اور شفاک حقیقتوں کے مختلف چہروں کو بے نقاب کرنے کی غرض سے کلکتہ کی شہری زندگی کا علامیہ استعمال کیا ہے۔ کلکتہ جو مشرق کا لندن اور افلاس و غربت اور تمول و امارت کے تضاد کی زندہ مثال ہے۔ کلکتہ جو ہندوستان کی نشاۃ ثانیہ کا نقش اولین بھی ہے اور اس ملک کے سماجی، تعلیمی اور روحانی سفر کی ایک نئی راہ کا سنگ میل بھی۔ جب صنعتی تمدن کی ترقی کے ساتھ شہری توسیع کے عنوان سے بستیوں کو بے روائی کی سوغات ملنے لگی اور گاؤں میں نئی ضرورتوں کا احساس جاگنے لگا تو ہندوستان کے دیہات بھی انگلستان کے گاؤں کے شلہ بٹانہ اکھڑے ہوئے، ادھیڑ، جون اور کسن پچوں، عورتوں، نوبیاہتا اور بے بیاہی لڑکیوں کے قافلے ضرورت کی صلیب اٹھائے شہر کا رخ کرنے لگے اور اس طرح آدمی اور شہر کے درمیان مادی بنیادوں پر مفاہمت کی ابتدا ہوئی۔ دونوں کے مابین اس مفاہمت نے اب

بین الاقوامی سرحدوں کو بھی پار کر لیا ہے۔ یہاں تک کہ ضرورت مندی اور ضابطہ جاتی نزاکتوں کے پیش نظر کپوں کو بالغ عمری کے جعلی تصدیق ناموں کے سہارے سستے مزدوروں کی حیثیت سے غیر مالک کو برآمد کرنے کا بازار گرم ہے۔ تہذیب کی فریب کاریوں اور اُس کے نام لیواؤں کی سیہ روئی پر شدید رد عمل کا اظہار سنیل گنگو پادھیائے نے بھی کیا تھا کیوں کہ اس کی زہرناکی شاعر نے اپنے رگ و پے میں اُترتے ہوئے محسوس کی تھی۔

... کلکتہ نگر می چاند کو فریب دیتی ہے

ان دنوں اُس نے

بوسوں میں کانٹے اور بیلے لانا سیکھ لیا ہے

اسی فریب کاری کے ایک روپ یعنی اقربا پروری 'سیاسی سازشیں' سماجی 'تجکر' اور نمود پرستی کا نقشہ شکتی چٹو پادھیائے نے اپنی نظم "اس بدیسی سرزمین پر کچھ بھی ہو سکتا ہے" میں پیش کیا ہے کہ جس سرزمین سے استعماریت کو لاکار اگیا جس سرزمین کے جاں نثار اکال اور سامراج دونوں بیک وقت نبرد آزما ہوئے اور جہاں برطانوی اقتدار کو دس نکال دینے کا فیصلہ ہوا اُس کے آزاد ہو جانے پر بھی استعماریت کے خونی بیجے اُس کی رگ رگ سے لہو کھینچ رہے ہوں تو شاعر اس سرزمین کو بدیسی ہی کہے گا اور اس کے لہجے کی تلخ کامی مندرجہ ذیل سطور میں ڈھل جائے گی۔

اس بدیسی سرزمین پر کچھ بھی ہو سکتا ہے

ڈرین پائپ بتلوئیں، والٹڈ شرٹ

اور لانڈری میں دھلے ہوئے جانگھے

یہاں اگر اٹھوٹھا کسی کے ساتھ ہے

تو کچھ بھی ہو سکتا ہے اس بدیسی سرزمین پر

برایر پائپ، نوکیلے جوتے

ناک کی پھینگی پڑکھے ہوئے دھوپ کے چٹنے پر گرمی کا بہانہ
 کچھ بھی ہو سکتا ہے اس بدیسی سرزمین پر
 لیکن وہ تمہاری کھجور کی پھڑکی
 اور تمہارے سینے میں بادلوں سا ملائم وہ آبائی مکان
 جہاں سے تم آئے تھے، اپنی بقیہ زندگی گزارنے کے لیے
 کاش کچھ حوصلہ بھی ساتھ لائے ہوتے
 اس بدیسی سرزمین پر کچھ بھی ہو سکتا ہے

عین رشید کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ شہر جب
 تک اپنے گندے لباس یونہی پہنے رہے گا، جب تک وہ اپنی بے رحمی و سفاکی پر
 نازاں رہے گا، جب تک وہ "رات گئے" اپنے دانش و دروں کو رکشے لیے خودکشی کرنے
 جاتے ہوئے خاموشی سے دیکھتا رہے گا۔ بھوک پیڑھی کے شعراء کی آواز پر لبیک
 کہنے والے فن کار تہذیب نو کا زہر پیتے رہیں گے اور ان کا قلم یونہی شعلہ افشانی
 کرتا رہے گا۔

(بنگالی نظموں کے اردو تراجم کے اقتباسات)

شہر خوں آستانم (از شمیم حنفی) سے ماخوذ ہیں)

ہری شنکر پرسائی

عبدل بسم اللہ

مار اگست ۱۹۵۰ء کو ہندی کے مقبول و معروف ادیب ہری شنکر پرسائی کا انتقال ہو گیا۔

ہندی میں جب بھی طنز نگاری کا ذکر آئے گا تو یہی کہا جائے گا کہ ہری شنکر پرسائی ہندی کے سب سے بڑے طنز نگار تھے اور یہ کسی قسم کی مبالغہ آرائی نہیں ہوگی۔ ان کی اہمیت صرف اس لیے نہیں ہے کہ انھوں نے مزاحیہ نثر لکھی ہے، واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ہندی نثر کو ایک خاص ڈھنگ کی معیاری زبان بخشی ہے۔

ہری شنکر پرسائی ۲۲ اگست ۱۹۲۲ء کو ہوشنگ آباد ضلع کے جمانی نامی گاؤں میں پیدا ہوئے تھے۔ اٹھارہ برس کی عمر سے انھوں نے نوکری شروع کر دی تھی۔ پہلے جنگلات کے ٹکے میں تھے، پھر وہاں سے استعفا دے کر کھنڈوا میں مدرس ہو گئے۔ وہاں انھوں نے صرف ۶ ماہ کام کیا۔ ۱۹۴۳ء میں ان کی تقرری جبل پور کے گورنمنٹ ماڈل اسکول میں ہو گئی مگر ۱۹۵۲ء میں وہ وہاں سے بھی مستعفی ہو گئے۔ بعد میں انھوں نے کچھ پرائیویٹ اسکولوں میں بھی پڑھایا۔ مگر ۱۹۵۰ء میں ہمیشہ کے لیے نوکری کے چکر سے آزاد ہو گئے اور اپنی پوری زندگی

انھوں نے ادب کے لیے وقف کر دی۔ پرسی سائے تاجر مجرّد اور گھر بار کے پھر سے آزاد رہے۔

ہری شنکر پرسی نے تقریباً دو درجن کتابیں لکھی ہیں جن میں ٹھٹھرتا ہوا محنتیہ، نھلے کی ڈاڑھی، ویشنوی پھسلن، وکلائنگ شرڈھا کا دور، سداچار کا تعویذ، رائی مانگ بھٹی کی کہانی جیسی کتابیں خاص طور پر بہت مقبول ہوئیں۔ وکلائنگ شرڈھا کا دورہ کے لیے انھیں ۱۹۸۴ء کا ساہتیہ اکادمی اوارڈ ملا۔ ۱۹۸۴ء میں مدھیہ پردیش کے شکر سمان اور ۱۹۸۴ء میں مدھیہ پردیش ہندی ساہتیہ سمیلن کے بھو بھوتی انکرن سے انھیں نواز لکھیا۔

ہری شنکر پرسی کی تجوی یہ تھی کہ وہ مسلسل لکھتے تھے۔ لکھنا اُن کے لیے بجائے خود ایک مشق، ایک نصب العین تھا اور انت میں سُنو بھٹی سادھو، یہ ماجرا کیا ہے، کے عنوان سے رسالوں اور اخبارات میں مسلسل شائع ہونے والے ان کے بعض کالم اتنے مقبول ہوئے کہ ان کی شہرت ہندی کی حدود کو پار کر گئی۔ اُن کے انداز میں بے باکی کا عالم یہ رہا ہے کہ ایک طنزیہ مضمون کو لے کر رجعت پسند طاقتوں نے ان پر جان لیوا حملہ تک کیا۔ مگر وہ ڈرتے کسی سے نہیں تھے۔ نہ سرکار سے، نہ فرقہ پرستوں سے، نہ غنڈوں سے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ہندی ادب کو انھوں نے ایک ایسا سرمایہ دیا ہے جسے ہم بے خوف نشر، کہیں تو غلط نہ ہوگا۔

یوں تو ہر ادیب سیاسی، سماجی، معاشی اور ثقافتی پہلوؤں کو ہی کسی نہ کسی شکل میں ادب کا جامہ پہناتا ہے، مگر ہری شنکر پرسی نے ان سے ماخوذ عناصر میں ایک ایسی ادبی سچائی دریافت کی ہے جو ایک زاویے سے آزاد ہندوستان کی مکمل تصویر نظر آتی ہے اور اگر دوسرے زاویے سے دیکھیں تو ایک مکمل تاریخ مرتب ہوتی جاتی ہے۔ طنز ان کے لیے ایک اخلاقی احتیاج کی آسودگی کا ذریعہ بنا رہا۔

پرسائی 'انجمن ترقی پسند مصنفین' سے مکمل طور پر وابستہ تھے۔ وہ انجمن ترقی پسند مصنفین کے صدر بھی رہے اور انجمن کے رسالے و سودھا کے مدیر بھی۔ دراصل و سودھا کی شروعات ۱۹۵۶ء میں انھوں نے ہی کی تھی۔ ۱۹۵۸ء میں یہ رسالہ بند ہو گیا۔ بعد میں یہی رسالہ انجمن کے رسالے کے طور پر نکلا۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ ترقی پسند تحریک کے حوالے سے وہ اپنے آپ کو ایک سپاہی کی حیثیت سے دیکھتے تھے۔

ہندی کے مشہور و معروف شاعر گبان مادھوکتی بودھ اور فرقہ پرست طاقتوں کے خلاف جدوجہد کرنے والے اصغر علی انجینئر جیسے دانشوروں کی گہری دوستی تھی۔ انھوں نے خود بھی فرقہ پرست طاقتوں کے خلاف اتنا کھل کر لکھا ہے کہ "سوامیوں میں جن سنگھی سوامی" اور "جن سنگھ کا ریڈیو اسٹیشن" جیسے ان کے مضامین اپنی مثال آپ بن گئے ہیں۔ وہ کسی کو کبھی نہیں بخشتے تھے۔ ان کی فکر اور اظہار کی زد میں جو بھی آیا شہید ہوا۔ فیملی پلاننگ پر لکھتے ہوئے وہ بھگوان رام سے کہتے ہیں: آپ کو ایک بار جہنم لینا پڑا تو آپ نے چھانٹ کر ایک چکروری سمرٹ دشرتھ کو اپنا پتا چنا۔ کسی اسکول ماسٹر کے ساتویں بچے کیوں نہ ہوئے؟

ہری شنکر پرسائی کی تخلیقات میں آزاد ہندوستان کی وہ پجائی نمایاں ہے جس نے اس ملک کی اچھی بڑی تاریخ کو ایک واضح شکل عطا کی ہے۔ ان کے کردار ہمارے آس پاس کے کردار ہیں۔ ان میں سیاسی لیڈر ہیں، پروفیسر ہیں، ادیب اور انٹیلیکچول ہیں۔ مثلاً کلاسیہ ہیں، عاشق ہیں۔۔۔

'ٹھٹھڑتا ہوا گن تنتر' فون ٹالنے کی کلا، کرکمل ہو گئے، لڑ بچہ نے مارا تھیں، پرائیویٹ کالج کا گھوشتا پتر، پریم پرنگ میں فادر، ایک لڑکی پانچ دیوانے، راجنیک، نوٹسکی، اہل وطن میں اتنی شرافت کہاں ہے، جوش، اسپیکر ماتادین چاند پر، دناک والے لوگ، دشمن کی بھلسن جیسے ان کے طنزیہ مضامین کو پڑھتے ہوئے یہی لگتا ہے کہ ہم ہندوستان کی ایک نئی ثقافتی اور معاشرتی تاریخ

پڑھ رہے ہیں۔
 ہر شکر پر سائی کے ادب پر لکھتے ہوئے ایک جگہ میں نے جیک زبان
 کے ادیب F.X. Salda کا یہ جملہ پیش کیا تھا :

...the modern writer, poet, artist and
 creator wants to be a worker --- nothing
 more but also nothing less than a worker
 --- a worker of life , beauty, joy...

پرسائی جی نے بھی خود کو ایک عام کارکن، ایک worker سے زیادہ کبھی
 نہیں سمجھا۔ نہ تو اپنے ادب میں اور نہ اپنی زندگی میں۔ ■■

آشا پورنادیوی

محمد اسد الدین

آشا پورنادیوی، جن کا انتقال حال ہی میں ہوا ہے، بنگلہ کے سرگرم ترین اور مقبول ناول نگاروں میں شامل تھیں۔ وہ اپنے آپ میں ایک روایت اور خواتین کی آزادی کے لیے جدوجہد کی ایک کڑی تھیں۔ اپنے ناول اور افسانوں کے ذریعے انھوں نے خواتین کے حقوق کا شعور عام کیا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ وہ نہ تو کبھی اسکول گئیں اور نہ ہی باقاعدہ تعلیم حاصل کی۔ بہر حال گھر کا ماحول ان کی ذہنی آماجگاہ کے لیے سازگار تھا۔ ان کے والد خود ایک فن کار تھے اور والدہ بھی ادب میں گہری دل چسپی رکھتی تھیں۔ انھوں نے اپنی پہلی کہانی تیرہ سال کی عمر میں شائع کی۔ اسی کے ساتھ ان کے تخلیقی سفر کا آغاز ہوا جو تقریباً سات دہائیوں پر مشتمل ہے اور جس کے دوران انھوں نے ۱۷۶ ناول، مختصر افسانوں کے تیس مجموعے اور دوسری کتابیں شائع کیں۔

آشا پورنادیوی عام طور پر بڑے اور چھوٹے شہروں میں بسنے والے بنگالی متوسط طبقے کی زندگی کو موضوع بناتی ہیں اور گھریلو زندگی کی عکاسی بڑی باریک بینی سے کرتی ہیں۔ ان کے ابتدائی ناولوں میں 'آنگ شیک'، 'چھا ٹرپر' اور 'آٹوچن' کافی مقبول ہوئیں۔ یہ ناول جیتی جاگتی اور حقیقی زندگی کی صورت حال

پیش کرتے ہیں جن میں خاص طور پر متوسط طبقے کی جدوجہد، مصائب و مشکلات، ناآسودگیوں، احساسِ محرومی اور ان کی لمحاتِ مسرتوں کی عینِ تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ ان کے نادلوں میں عورت ہمیشہ کلیدی کردار ادا کرتی ہے اور خاندان کی خوشی یا غم کا انحصار کافی حد تک عورت ہی پر ہوتا ہے۔ ان کے نادلوں میں جہیز، تعلیم نسوان، شادی، خاندانی ڈھانچے کے بدلتے ہوئے تصور، خاندان کے قریب اور دور کے رشتے داروں کے مابین تعلقات کے مسائل اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ آشا پورنا دیوی روایتی جاگیردارانہ اور پدری نظام کا مطالعہ باریکی سے کرتی ہیں کیونکہ اس میں مذہبی رسومات اور روایات عام طور پر عورتوں کے خلاف ہوتی ہیں۔ جہاں تک عورتوں کے بارے میں ان کے خیالات کا سوال ہے تو وہ لکھتی ہیں کہ ”بچپن سے ہی یہ چیز دیکھ کر مجھے دکھ ہوتا تھا کہ عورتوں کو مردوں کے برابر نہیں سمجھا جاتا۔ میں اس کا سبب جاننا چاہتی تھی۔۔۔۔ میں احتجاج کرنا چاہتی تھی۔۔۔۔۔ میرے اندر بغاوت جنم لے رہی تھی۔۔۔۔۔ کسی طرح کے باغیانہ رویے کو ظاہر کرنے کی ہمیں ہرگز اجازت نہ تھی۔۔۔۔۔ اس لیے آئندہ وقت میں جب مجھے موقع ملا، میں نے احتجاج کو اپنی تصانیف میں اہمیت دی ہے۔“

واقعہ یہ ہے کہ ان کے نادلوں کے مطالعے سے ہم بنگالی عورت کے ارتقار کا باقاعدہ مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ ایک قدامت پرست خاندانی ماحول میں اپنے بے چہرہ وجود سے نکل کر اور ترقی اور تبدیلی کے مختلف مرحلوں سے گزر کر آج وہ جس منزل پر پہنچی ہے اور جہاں وہ مردوں کی برابری کر رہی ہے، آشا پورنا دیوی ان سارے مرحلوں کی عکاسی بڑی فن کاری سے کرتی ہیں۔ حالانکہ یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ان کے یہاں گرچہ عورت کے ساتھ نا انصافی کے خلاف احتجاج اور غم و غصہ شدید ہے، لیکن وہ روایتی خاندان اور اقدار سے علیحدگی اختیار نہیں کرتیں۔ خاندان کے افراد میں خود غرضی اور حسد جیسے جذبات کی عکاسی میں وہ ایک حد سے آگے نہیں بڑھتیں۔

آشا پورنا دیوی کا شاہکار وہ تین قسطی سلسلہ 'triology' ہے جس کا پہلا ناول ہے پرتم پر تیسرتی، دوسرا ہے سبزنات اور تیسرا ہے بکول کتھ۔ پرتم پر تیسرتی رزمیاتی انداز میں لکھا گیا ناول ہے جو اڑتالیس ابواب پر مشتمل ہے اور جس میں پچاس سے زیادہ کردار ہیں۔ اس کی کہانی چارنسلو کا احاطہ کرتی ہے۔ ناول کا آغاز خواتین کی آزادی کے لیے جدوجہد کے ابتدائی دور سے ہوتا ہے۔ اس ناول میں ستیہ دتی بنیادی کردار ہے۔ ناول میں اسی کردار کا ارتقا دکھایا گیا ہے۔ خاندانی روایت کے برخلاف وہ "زور سے ہنستی ہے" اور شعر بھی کہتی ہے۔ وہ اپنے کو لڑکوں سے کسی طرح بھی کمتر نہیں سمجھتی۔ وہ بات اعدہ ان کے ساتھ آوارہ گردی کرتی ہے اور کھیل میں ان کو ہرا کر اس کو مسرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ بڑی ہوتی ہے تو یہ معصوم خوشیاں اس سے چھین جاتی ہیں۔ آشا پورنا دیوی سماج کے دوہرے معیار کو ستیہ دتی کی کہانی کے توسط سے بیان کرتی ہیں اور عورتوں کے استحصال، ان پر ظلم اور ان کے ساتھ غیر مادی سلوک کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں۔ ستیہ دتی غیر معمولی دانش درانہ اور فن کارانہ خوبیوں کی مالک ہے لیکن وہ ایک ایسے ازدواجی رشتے سے وابستہ ہے جس میں اسے ایک جھگڑا لوساس، عیاش اور کمزور شوہر سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ لیکن آشا پورنا دیوی کے دیگر اہم کرداروں کی طرح وہ ان سب مشکلات کا ڈٹ کر مقابلہ کرتی ہے اور اپنے ہوش و حواس کو سلامت رکھنے میں کامیاب رہتی ہے۔ خواتین کے تقد کو بدلنے کے لیے وہ ایک اسکول کھولتی ہے۔ اپنی بیٹی سبزنات سے اس کی سب امیدیں وابستہ ہیں۔ وہ اس کی پرورش اپنے انداز سے کرتی ہے اور اس کو وہ تمام مواقع فراہم کرتی ہے جن سے وہ خود

اور اس کی ہم عصر خواتین محروم رہیں۔ لیکن اس کا شوہر خاندان کے دوسرے افراد کے ساتھ سازش کر کے ستیہ وتی کی غیر موجودگی میں سبرنا کی شادی کر دیتا ہے جو کہ ابھی بالغ بھی نہیں ہے۔ جب ستیہ وتی گاؤں پہنچتی ہے تو شادی کی رسم تقریباً مکمل ہو چکی ہوتی ہے۔ شکست کے احساس سے منڈھال ہو کر بھی وہ اپنے جذبات پر پورا قابو رکھتی ہے۔ ستیہ وتی گھر کے اندر قدم رکھنے سے انکار کر دیتی ہے اور عورتوں کی صدیوں پرانی روایت کے مطابق کاشی جانے کا فیصلہ کرتی ہے۔ یہ فیصلہ نہ صرف اُس کا احتجاج ہے بلکہ کچھ اہم سوالات کے جواب حاصل کرنے کی جستجو بھی ہے۔

مذکورہ بالا سلسلے کا دوسرا ناول سبرنا نالتا ہے جس میں سبرنا کی خواہشات اور تمناؤں کی کہانی بیان کی گئی ہے۔ سبرنا کا کردار اپنی ماں ستیہ وتی سے یکسر مختلف ہے۔ جہاں اس کی ماں کی شخصیت میں جارحانہ پہلو نمایاں تھا اس کے برخلاف سبرنا ہنسی ہوئی لڑکی ہے۔ وہ ایک چھوٹے سے گھر میں زندگی گزارنے پر قناعت کرتی ہے۔ ناول کے آخر میں سبرنا کی امیدیں اُس بالکونی پر مرکوز ہیں جسے اس کے شوہر نے نئے گھر میں بنانے کا وعدہ کیا ہے اور جو کہ اس کے لیے زندگی اور باہر کی دنیا پر کھلنے والی چھوٹی سی کھڑکی ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن جب یہ مکان بن کر تیار ہوتا ہے تو سبرنا اس بالکونی کی تلاش میں رہتی ہے جو کہ تعمیر نہیں کی گئی ہے۔

تیسرا ناول بچول کتھا ہے جس میں بچول کا بحیثیت مصنف کے ارتقا بیان کیا گیا ہے۔ بچول اپنا قلمی نام انا میکا رکھتی ہے حقیقتاً یہ ناول بچول کو بحیثیت عورت نہیں پیش کرتی بلکہ اس کی فنی شخصیت کا منظر ہے۔ انا میکا اپنی خود نوشت لکھنے کی ہمت نہیں کرتی جو کہ بذات خود ایک کرناک اور تکلیف دہ عمل ہے۔ اس سلسلے میں آشاپورنا دیوی کہتی ہیں کہ خود نوشت لکھنے کے لیے حقیقت بیان کرنا ہوتا ہے اور خود نوشت جس دیانتداری کا تقاضا کرتی ہے وہ آسان نہیں ہے۔ اس طرح ستیہ وتی کو چھوڑ کر آشاپورنا دیوی کے خواتین کردار محتاط باغی کہلائے جاسکتے ہیں۔ یہ کردار سماج کے بنائے ہوئے روایتی حدود کے اندر ہی اپنی شناخت قائم کرنے

کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن پھر بھی بسا اوقات ان کی دلی ہوئی خواہشات اور احساسات ابھر آتے ہیں۔ سبر ناتا کی ہیروئن سوچتی ہے: ”میں اتنا ظلم برداشت نہیں کر سکتی... اس بربریت کے ساتھ میں سمجھوتہ نہیں کر سکتی... میرا شوہر اتنا بد صورت کیوں ہے؟... بس اس کا جسم خوبصورت ہے۔ وہ مجھ پر یقین نہیں کرتا، میں اس کا یقین نہیں کرتی۔“

آشا پورنادیوی کے افسانوں میں بھی عورتوں کے مسائل کو مختلف زاویے سے پیش کیا گیا ہے۔ ان کے ذریعے وہ ان مسائل کے بارے میں اپنے خیالات اور تصورات کا اظہار کرتی ہیں کہ خاندان میں کس طرح ایک عورت سے متضاد مطالبے کیے جاتے ہیں اور وہ کس طرح سے ان کو پورا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ کہتی ہیں: میری کہانی ابھینتری (اداکارہ) کو بھیجیے۔ اس کہانی میں زندگی کے متعلق میرے تصورات ملتے ہیں۔ یہ کہانی ایک عورت کی مختلف حیثیتوں کے بارے میں ہے۔ ایک وقت وہ بیوی، ماں اور بیٹی کے کردار ادا کرتی ہیں اور اصلاً عورتیں پیدائشی اداکارہ ہوتی ہیں۔

بے شک ہندوستانی ادب کے معاروں میں آشا پورنادیوی کا ایک خاص مقام ہے۔ خاص طور پر ہندوستانی ادب کی نسوانی حیثیت سے وہ بہت قریبی رشتہ رکھتی ہیں۔ انعامات اور اعزازات بہت سارے ان کو ملے جن میں یلا پرسکار اور کلکتہ یونیورسٹی کا رہنمبر پرسکار اہم ہے۔ ان کے شاہکار پرتم پرتیسروتی کے لیے ان کو ۱۹۷۷ء میں ہندوستان کے اہم ترین ایوارڈ گیان پیٹھ سے بھی نوازا گیا۔ انھوں نے بچوں کے لیے بھی کئی کتابیں لکھی ہیں جو کچھ ان طور پر مقبول ہیں۔ ■■

اسٹیفن اسپنڈر

انیس الرحمن

اس صدی کی تیسری دہائی جن دو حوالوں سے یورپ کے ادبی حلقوں میں اہمیت کی حامل ہے ان میں ہسپانوی خاتہ جنگی اور شدید اقتصادی بحران قابل ذکر ہیں۔ برطانوی ادیبوں کی ایک ہم خیال جماعت جس نے ان حوالوں سے اپنی شناخت قائم کی۔ ان میں اسٹیفن اسپنڈر کا نام ڈبلیو۔ ایچ۔ آڈن کے بعد سب سے نمایاں ہے۔ اسپنڈر نے شعر اور نثر کے واسطے سے عمر بھر اپنے زمانے کے احوال و افکار کی عقلی ترتیب کو اپنا منصب جانا اور اس خیال کے ساتھ ہم سے رخصت ہوا کہ شاید ادبی کاوشیں بھی معاشرے کی تہذیب میں کسی نہ کسی حد تک معاون ثابت ہوتی ہیں۔

اسٹیفن اسپنڈر کی ہمہ گیر ادبی زندگی کے آغاز کا سراغ اُس زمانے سے لگایا جاسکتا ہے جب وہ آکسفورڈ یونیورسٹی میں بطور طالب علم داخل ہوا اور معروف ہم عصر شاعر ڈبلیو۔ ایم۔ آڈن کی رفاقت نے اُسے اپنے زمانے کے سیاق و سباق کی آگہی بخشی۔ یہ بات ۱۹۲۷ء کی ہے۔ جب آڈن کے علاوہ وہ کرسٹوفر آئنسورڈ، لونی میک نیس اور سی۔ ڈے۔ لیوکس سے متعارف ہوا۔ یہی وہ جماعت تھی جسے ”آڈن گروپ“ کے نام سے جانا گیا اور انہی کی

نسبت سے تیسری دہائی انگریزی شعری تاریخ کا ایک اہم حصہ بن گئی۔ اسپنڈر کا شمار ان شعراء میں کیا جاتا چاہیے جن کی ادبی زندگی کی شروعات ہی شہرت سے ہوتی ہے اور ان کی آئندہ ادبی زندگی ماضی کے قائم کردہ نشانات کو جلا بخشنے میں گزرتی ہے۔ (1933) Spenser کی اشاعت کے ساتھ ہی اس کی انفرادی حیثیت کا تعین بھی یوں ہو گیا کہ اس مجموعے میں اس کی سیاسی فکر دراصل اس کے عہد کی غالب فکر سے یک گونہ ہم آہنگ تھی اور قاری سے بلا واسطہ تعلق قائم کرتی تھی۔ Twenty Poems اور Vienna کی اشاعت نے اسے مزید اعتبار بخشا۔ یہ زمانہ یورپ میں فاشزم اور اقتصادی بحران کا زمانہ تھا اور تیسری دہائی کے شعراء کی جماعت ان کے خلاف جہاد کا کام انجام دے رہی تھی۔ بائیں بازو کے مفکر اور ایک انسان دوست کی حیثیت سے اسپنڈر کی جدوجہد کی کئی صورتیں ہمیں اسی زمانے میں نظر آتی ہیں۔ آسٹریائی بغاوت (۱۹۳۴ء) اور ہسپانوی خانہ جنگی (۱۹۳۶ء تا ۱۹۳۹ء) کے تجربات اس کے ہاں بنیادی حوالوں کی صورت ابھرے اور اُس نے جمہوری قدروں کی موافقت میں نظم و شعر میں اپنے خیالات کا بے باک اظہار کیا۔

ایسے فن کار جو اپنے افکار کے تعلق سے جمود کا شکار ہوں دیر پا تاثر قائم کرنے میں عموماً ناکام رہتے ہیں۔ اسپنڈر مجرد خیال کا حامی ہے نہ ہی اُس کے ہاں تبدیلی سے انحراف کی کوئی شکل نظر آتی ہے۔ وہ ۱۹۳۶ء میں برطانوی کمیونسٹ پارٹی سے منسلک ہوا اور بہت ہی قلیل عرصے میں اس سے بیزار بھی ہو گیا۔ آرتھر کوئسٹر کی کتاب The God That Failed (۱۹۴۹ء) میں اس نے اپنی بیزاری کا اظہار تین طور پر کیا ہے۔ یہ فکری سطح پر محض کسی تبدیلی کی مثال نہیں ہے بلکہ اس سے اس کے بتدریج ارتقاء کا سراغ ملتا ہے۔ اسی لیے دوسری جنگ عظیم کے بعد اُسے کمیونسٹ مومنٹ کے لبرل مخالف کی حیثیت سے جانا گیا۔ اس کی سیاسی فکر کے دونوں پہلو "فناورڈ فرام لبرل ازم"

(۱۹۳۷ء) Forward From Liberalism اور لائف اینڈ پوسٹ (۱۹۴۲ء)

میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

اسپنڈر کی شاعری میں سیاسی سیاق و سباق کے علاوہ ذاتی سطحیں بھی ملتی ہیں۔ اولین دور کی شاعری جذباتی طور پر توانا ہے۔ اس کا لہجہ خنائی بھی ہے اور تفکر آمیز بھی اور ان دونوں نوع کی نظموں میں اس کی آواز اپنے عہد کے شعراء میں منفرد ہے۔ ان کے علاوہ رجائیت نے اس کی شاعری کو جہلاً بخشی ہے۔ اس کی جدیدیت ازرا پاؤنڈ اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی جدیدیت سے مختلف ہے جس کی پیروی زمانے کا دستور بن چکی تھی۔ ”مائی موڈرنزم“ کے اُس زمانے میں اسپنڈر نے ادبی جدیدیت کے کلاسیکی اصولوں سے اختلاف کیا اور لفرڈ اؤن جیسے شاعر سے قربت محسوس کی جو پہلی جنگ عظیم میں شہید ہو کر ہیر وازم کے فرسودہ تصور سے نقاب اٹھا چکا تھا۔ مہمعصر حقائق کا اظہار اسپنڈر کا ادبی دستور مہمل تھا، وہ مبینی علامتوں میں نجات کی صورت کا تلاش، کلاسیکی لفظیات کا مخالف اور سچائی کی زبان کا حامی تھا۔ اس کی نظمیں ایک نئی لفظیات سے اپنی قوت حاصل کرتی ہیں اور ایک نئی تہذیب کی آئینہ دار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک خاص سیاق و سباق سے تعلق رکھنے کے باوجود اُس کی شاعری اہمیت سے انکار اب بھی ممکن نہیں ہے۔

اسپنڈر کی ایک خوبی جو اُسے دوسرے ہمعصر ادیبوں سے ممتاز کرتی ہے، اُس کا انکسار ہے۔ اُس نے ایک انٹرویو میں یہ کہا تھا کہ اُس نے دو یا تین نظمیں ایسی لکھی ہیں جن کی بدولت اُسے یاد کیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ امر واقعہ نہیں ہے کیونکہ اسپنڈر نے ایک پتے کی بات یہ بھی کہی تھی کہ اس کی ابتدائی نظمیں جو پچاس برس پہلے لکھی گئی تھیں وہ اگر اب تک زندہ ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ وہ شاید کچھ اور دنوں تک زندہ رہیں گی۔ اس بیان میں انکسار بھی ہے اور ایک شائستہ اعتماد بھی اور یہ اعتماد خود اپنی فن کارانہ صلاحیتوں پر ہے۔ اسپنڈر نے جن دو تین نظموں کی طرف اشارہ کیا تھا وہ

The Landscape اور The Pylons Near and Aerodrome

I think continually

of Those Who Are Truly Great
ہیں جن کی بدولت اسپنڈر کی ادبی
صلاحیت کا اعتراف زمانوں تک کیا جائے گا۔

اسی ضمن میں اس کے ایک ناقد ایولن واؤ کے ایک بیان کی طرف توجہ دلانا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ واؤ کا خیال تھا کہ اسپنڈر کے ہاتھوں میں نازک اور زرخیز انگریزی زبان ویسی ہی ہے جیسے کسی بندر کے ہاتھوں میں ایک تارک گلدستہ۔ اسپنڈر اس خیال سے برہم تو نہیں ہوا، البتہ اس نے اتنا ضرور کہا کہ یہ ایک انتہائی پسندانہ رائے ہے۔ اُس نے اس امر کا اقرار بھی کیا کہ لکھنا اس کے لیے ایک انتہائی مشکل کام ہے اور یہ بھی کہ اُسے اس بات کا مکمل یقین نہیں ہے کہ وہ بہت اچھا لکھنے والا ہے۔ اسپنڈر کی یہ صاف گوئی برطانوی مزاج کے غلط ثابت ہوئی اور آبرور نہ لکھا کہ اپنے سلسلے میں اسپنڈر کا یہ بے جا محاسبانہ رویہ برطانوی روایت کے خلاف ہے بلکہ شرمناک اور گمراہ کن ہے۔ اسپنڈر کے اپنے تصورات اور اپنے مکمل یقین کی بدولت ہی کچھلی چھہ دہائیوں سے ادبی حلقوں میں توجہ کا مرکز بنا رہا ہے۔ اس امر کا اندازہ اس کے مندرجہ بالا اقوال سے لگایا جاسکتا ہے۔

چھبیس برس کی عمر میں ہم سے رخصت ہونے والا معروف برطانوی شاعر اسٹیفن اسپنڈر ان ادیبوں کے ساتھ ہمارے ذہنوں میں محفوظ رہے گا جو ادب کو سماج کی تہذیب اور تربیت کا ذریعہ تصور کرتے ہیں، جو اپنے اظہار کے لیے شعر اور نثر کے بندھے ٹکے فارمولوں کی پیروی نہیں کرتے جو تحریر و تقریر کے ذریعے سے ملکوں ملکوں اپنی بات پہنچاتے ہیں اور جو اپنے لیے ایک مخصوص رول کا انتخاب نہیں کرتے۔ شاعر، ناقد، مضمون نگار، مقرر، مدیر اور سیاسی مفکر کے رول میں اسپنڈر نے ایک ”کلٹ فگر“ (CULT FIGURE) کی حیثیت حاصل کر لی تھی اور اب وہ شاید اسی حیثیت سے ہماری یادداشت کا حصہ بنا رہے گا۔ ■■

مولانا محمد علی کا خط اسی بچیپلر کے نام

موزعہ ۲۲ فروری ۱۹۱۰ء

مکرمی

میں ممنون ہوں گا اگر آپ براہ مہربانی منسلک خط میری
اہلیہ کو بھیج دیں۔ اسے سر بہر کر کے ایسے دقت بھیجیں کہ یہ ڈاکخانہ
میں چار بجے شام سے پہلے پہنچ جائے۔ یہاں رجسٹری والا
لفافہ دستیاب نہیں ہے۔ میں نے اپنے ملازم کو ہدایت
کردی ہے کہ وہ آپ کی طرف جاتے ہوئے ڈاک خانے سے
وہ لفافہ خرید لے۔ اسی لیے لفافے پر میری اہلیہ کا پتہ تحریر
کر دیا گیا ہے۔

آپ کا غلص
محمد علی

(ترجمہ: نذیر الدین مینائی)

سراسر اس مسعود کا خط مولانا محمد علی کے نام

حیدرآباد دکن

۳۰ مئی ۱۹۱۹ء

ذاتی

مائی ڈیر محمد علی

علی گڑھ سے بہت پریشان کن خبر ملی ہے کہ اب اسٹاٹ اور طلباء دونوں نے عام ہڑتال کر دی ہے۔ اگر فوراً کوئی تدم نہ اٹھایا گیا تو مجھے ڈر ہے ادارہ تباہ و برباد ہو جائے گا۔ میں آپ کو بتا نہیں سکتا کہ مجھے ان تمام حالات سے کس قدر گہری تشویش ہے۔ ایسا لگتا ہے گویا اپنے کسی عزیز ترین اور بے حد پیارے دوست کو جاں کنی کے کرب کے عالم میں دیکھ رہے ہوں لیکن اپنی بے چارگی اور بے بسی کی بنا پر اس کو بچانے کے لیے کچھ نہ کر سکتے ہوں۔ معلوم ہوا ہے کہ سنڈیکیٹ نے ضیاء الدین کو کالج کا پرنسپل مقرر کرنا طے کیا ہے۔ اس معاملے میں مجھ سے کبھی بھی باضابطہ طور پر کچھ نہیں کہا گیا۔ مجھے میرے چچا زاد بھائی کا ایک خط موصول ہوا جس میں انھوں نے مجھ سے نجی طور پر یہ پوچھا تھا کہ میں کم سے کم کتنی رقم بطور تنخواہ قبول کر سکتا ہوں۔ انھیں اپنی موجودہ تنخواہ اور یافت کی تفصیل لکھی کہ یہاں مجھے کل بی جی۔/۔ ۱۹۰۰ روپے ملتے ہیں۔ میں نے انھیں لکھا کہ میں سب کچھ چھوڑنے کو تیار ہوں بشرطیکہ وہ مجھے ایک ہزار روپے ماہوار اور مفت مکان دینے پر راضی ہو جائیں۔ نیز وہ۔/۔ ۱۳۰ روپے کی رقم حکومت ہند کو پابندی سے ادا کرتے رہیں۔ کیوں کہ یہ رقم ایسی ہے جس کے بارے میں میں قطعاً کچھ نہیں کر سکتا۔

یہ رقم ان لوگوں کو حسب قاعدہ حکومت کو برابر میکانی طور پر ادا کرنی ہوتی ہے جو حکومت کے افسران کی خدمات مستعار لیتے ہیں۔ اگر وہ یہ رقم ادا کرنا منظور کر لیتے تو بھی میرا خیال ہے کہ جو تنخواہ وہ ٹوہیل کو دینے والے تھے اس کی نسبت

مجھے کہیں زیادہ کم دینا ہوتا۔ اس کے بعد پھر مجھے نجی طور پر مطلع کیا گیا کہ انھوں نے مجھے =/۵۰ روپے دینا طے کیا ہے۔ نیز یہ کہ اگر میں اس پر تیار نہ ہوں تو ضیاء الدین کو مقرر کر دیا جائے گا۔ بہر حال اس معاملے میں شروع سے آخر تک مجھے سے کبھی باضابطہ طور پر کچھ نہیں کہا گیا۔ میں آپ کو یہ سب کچھ اس لیے تحریر کر رہا ہوں تاکہ آپ کے شفقت نامے کے موصول ہونے کے بعد سے جو کچھ ہوا اس سے آپ کو آگاہ کر دوں۔ آپ کے لیے یہ جاننا یقیناً دلچسپ ہوگا کہ آخر میرے لیے =/۵۰ روپے قبول کرنا عمل کیوں ناممکن ہے۔ بات یہ ہے کہ مجھے ہر ماہ =/۳۰ روپے اپنے بچوں کی تعلیمی پالیسی کے لیے ادا کرنے ہوتے ہیں۔ آپ بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ میں یہ اس لیے کر رہا ہوں کہ میں اپنے بچوں کو اس انجام سے محفوظ رکھ سکوں جس سے میں محض خدا کے فضل سے معزاتی طور پر بچ گیا۔ =/۲۰ روپے ماہوار میں اپنی والدہ کو بھیجتا ہوں اور یہ میں اپنے خاندان کی متعدد بیواؤں اور یتیموں کی خاطر گذشتہ چھ برسوں سے کر رہا ہوں۔ یہ اخراجات بھی میرے ذمے ہیں جنہیں ہاتھ لگانا میرے لیے جرم ہوگا۔ اب اس کے بعد =/۱۸۰ روپے ماہوار بچتے ہیں۔ آپ بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ اس رقم میں میرے اور میرے متعلقین کے لیے گزارہ کرنا ممکن نہیں۔

میں یہ سب آپ کو اس لیے لکھ رہا ہوں کہ کسی اور کی نسبت آپ خود کہیں زیادہ بہتر طور پر اس ذہنی کرب اور کوفت کا اندازہ کر سکتے ہیں جس سے مجھے گزرنا پڑ رہا ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ درحقیقت علی گڑھ میں کوئی یہ نہیں چاہتا کہ میں وہاں آؤں۔ اب بجائے اس کے کہ یہ کہنے کی جرات کرتے، کوشش یہ کی گئی ہے کہ ایسے حالات پیدا کر دیے جائیں کہ باوجود ہر قربانی دینے کے میرے لیے علی گڑھ میں کام قبول کرنا ناممکن ہو جائے۔

مجھے زہرہ کو دیکھنے کے لیے علی گڑھ جانا پڑا۔ ان کا اچڑی سٹس کا آپریشن ہوا ہے۔ اب وہ ٹھیک ہیں۔ لیکن فی الوقت تو ایسا لگتا ہے جیسے کالج کے معاملات نے مجھے پوری طرح کھل کر رکھ دیا ہے۔ اب صورت حال غیر معمولی طور پر باعثِ ذلت

اور شرمناک ہے۔ اگر کسی غیر ہندوستانی کا ہمارے کالج کے پرنسپل کی حیثیت سے تقرر کر دیا جاتا ہے تو یہ بات بالکل واضح ہو جائے گی کہ وہ لوگ جو اپنے کالج کے معاملات کا انتظام نہیں کر سکتے ان کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ وہ اپنے ملک کے معاملات کا انتظام کر سکتے ہیں۔ اب خیال یہ ہے کہ انگلستان سے کسی انگریز کو بلایا جائے۔ واقعی یہ ہے کہ سنڈیکیٹ نے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ جب تک کوئی اس قسم کا آدمی دستیاب نہیں ہوتا ضیاء الدین ہی کو رکھا جائے۔ ذاتی طور پر مجھے شبہ ہے کہ ضیاء الدین میں کردار کی وہ مضبوطی ہوگی کہ وہ اس ادارے کو اس بڑے بھاری خطرے سے بچالے جائیں جو اس وقت دوپیش ہے۔

اب آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مجھے اپنی زندگی میں پہلی بار کیوں اس بات کا شدید قلق اور طال ہے کہ میری اپنی کوئی ذاتی آمدنی نہیں۔

آپ دونوں کے لیے محبت اور احترام کے ساتھ
آپ کا مشفق

دستخط: سر راس مسعود

میں آئندہ دو ہفتے میں چھ ماہ کی رخصت لے کر انگلستان جا رہا ہوں۔
وہاں کا پتہ یہ ہوگا:

معرفت تھامس لاک اینڈ سن۔ لڈگیٹ سکرس۔ لندن۔ یا

معرفت ایس آفتاب احمد خاں

ممبر سکرٹری آن اسٹیشن کاؤنسل

انڈیا آفس۔ لندن

(ترجمہ: نذیر الدین مینائی)

پریم چند کا خط مولانا محمد علی کے نام

مہوبہ
جی۔ آئی۔ پی ریلوے
۱۰ مارچ ۱۹۱۴ء

جناب ایڈیٹر صاحب
کامریڈ۔ ہمدرد۔ دہلی

مکرمی۔ تسلیم

میں آپ کی توجہ آپ کے گرامی نامہ مورخہ ۲ جنوری ۱۹۱۴ء کی طرف مبذول کراتے ہوئے بڑے افسوس کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ ابھی تک مجھے معاذ اللہ نہیں کیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا تھا کہ وہ صاحب جنہوں نے میرے معاذ اللہ کا حساب کیا تھا وہ رخصت علالت پر چلے گئے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ موصوف رخصت سے واپس آچکے ہوں گے۔ ایک سال سے زیادہ کا عرصہ ہونے کو آیا کہ میں تعاضد کرنے کے اس انتہائی ذلت آمیز کام میں لگا ہوں۔ میری ان کوششوں کے نتیجے میں بعض اوقات جواب ہی نہیں دیا جاتا یا کبھی کبھی خوش نیتی کے کلمات لکھ دیے جاتے ہیں۔ میرا تحمل اب جواب دے چکا ہے۔ اور اب میں آپ سے عاجزانہ التماس کرتا ہوں کہ آپ مجھے غنیمت طور پر یہ بتادیں کہ میرا حساب، اگر ہونا بھی ہے، تو کب تک ہوگا۔ ہر آٹے دن ایک حقیر رقم کا، جو آپ پر کسی صورت بار نہیں، مطالبہ کرنا میرے لیے انتہائی ذلت اور شرم کی بات ہے۔ ڈیڑھ مہینہ ہونے کو آتا ہے کہ مجھے آپ کا حوصلہ افزا مراسلہ ملا جس میں آپ نے مجھ سے مضامین کی فرمائش کی ہے۔ میں آپ کی پیشکش قبول کرنے کو تیار ہوں لیکن جب ہر خط کے جواب کے لیے مہینوں انتظار کرنا پڑے اور ہر ادائیگی کے لیے برسوں منتظر رہنا پڑے تو یہ صورت حال کسی بھی

صاحبِ قلم کے لیے ہرگز سازگار نہیں۔ میں ایک عملی یقین دہانی چاہتا ہوں کہ آئندہ ہمدرد کا دفتر مجھ سے معاملہ کرنے میں پابندیِ وقت کا زیادہ خیال رکھیے گا۔ لیکن اگر حالات ایسے ہی رہے تو مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ میں اس قسم کے حالات میں یہ پیش کش قبول کرنے سے قاصر ہوں۔

میں نے ہمدرد کے لیے کل چھ کہاناں (۱) دار و درخت (۲) آبِ حیات (۳) بانگِ سحر (۴) سودائے خام (۵) بہ یک چشمہ دو کار (۶) نمک کا داروغہ بھیجیں۔ مجھے پہلی دو کہانیوں کا معاوضہ ادا کیا گیا۔ بقیہ بھی شائع ہو چکی ہیں لیکن ان کی ادائیگی نہیں ہوئی۔ میں نے یہ اس لیے عرض کیا تاکہ آپ اپنے دفتر کے کھاتوں سے اس کی تصدیق کر لیں اور میرے مطالبات کا جلد تصفیہ کرنے کا حکم فرمادیں جس کے لیے میں بے حد ممنون ہوں گا۔

آپ کا وفا کیش
دھن پت رائے (پریم چند)
سب ڈپٹی انسپکٹر آن اسکولز

(ترجمہ: نذیر الدین مینائی)

تبصرہ

کتاب : جنگ اور امن (دو جلدیں)

مصنف : لیو طاسطانی

مترجم : شاہ حمید

ناشر : پولیمیر پبلی کیشنز، لاہور

قیمت : پچھ سو روپے

دنیا کے اس سب سے بڑے ناول کا یہ ترجمہ کسی بھی زبان اور کسی بھی زمانے کے لیے قابلِ فخر سمجھا جائے گا۔ تقریباً دو ہزار صفحوں پر پھیلی ہوئی اس کتاب میں طاسطانی کے شاہ کار جنگ اور امن کے ترجمے کے علاوہ ناول کو پس منظر فراہم کرنے والی روسی تاریخ، تفصیلی فرہنگ جس میں عسکریت، مذہب، موسیقی اور دیگر متعلقہ دائروں میں آنے والے حوالوں کی وضاحتیں پیش کی گئی ہیں، حقیقی اور غیر حقیقی کرداروں سے متعلق ضروری باتیں، نقشے، طاسطانی کی زندگی اور سوانح کا ایک خاکہ، ترجمے کے مسائل اور ترجمے کے فن پر بہت بصیرت آمیز نوٹ — یہ سب چیزیں شامل کر دی گئی ہیں۔

اس سطح کا کام کرنے کے لیے جو انہماک، ریاضت اور جاں کا ہی درکار ہوتی ہے، اس کا بوجھ ہر زمانے میں بس اکا دکا افراد اٹھا سکتے ہیں اور ہمارا یہ کم عیار دور تو اس طرح کے کام کا تصور بھی مشکل سے کر سکتا ہے۔ اس لحاظ سے شاہ حمید صاحب

کا یہ کارنامہ ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ سب سے زیادہ حیرانی کی بات یہ ہے کہ شاہد حمید صاحب نے اس کام کا بڑا ایک ایسے وقت میں اٹھایا جب عام انسان اپنے ماضی پر قانع اور حال کی طرف سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ شاہد حمید صاحب نے جنگ اور امن کے تمام انگریزی متون کا موازنہ کرنے کے بعد اور خاصی تحقیق اور چھان بین کے بعد اس مہم کا آغاز کیا تھا۔ جس احساسِ ذمّے داری، علمی مگن اور ترجمہ کاری کے فن پر جیسی بے مثل مہارت کے ساتھ انھوں نے اس کام کی تکمیل کی ہے وہ تخلیقی ادب اور ادب کی تحقیق و تدریس سے مناسبت رکھنے والوں کے لیے یکساں طور پر حیران کن ہے۔ جنگ اور امن کا ترجمہ کرنا اور پھر دیواروں کی سی وسعت خیال کے حامل اس شہ پارے کے بارے میں خالص علمی قسم کی تحقیق کرنا ایک بہت بڑی مہم کو سر کرنے کے برابر ہے۔ اس کام کا تحقیقی اور علمی حصہ طاسطائی پر ایک مکمل ریسرچ کی حیثیت رکھتا ہے۔

جہاں تک جنگ اور امن کے ترجمے کا تعلق ہے، شاہد حمید صاحب اس سلسلے میں امکانی حد تک محتاط رہے ہیں۔ اصل متن کی حرمت کا انھوں نے کتنا خیال رکھا ہے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ مجھے اس ترجمے کی سب سے بڑی خوبی یہ نظر آئی ہے کہ اس پر کہیں بھی طبعِ آزاد ہونے کا گمان نہیں ہوتا۔ ایک نامانوس جالیاتی، لسانی، تہذیبی مزاج رکھنے والی زبان کے کسی فن پارے کو اپنی زبان میں اس طرح منتقل کر لینا کہ وہ اپنی زبان کے مزاج میں گھل مل جائے، میرا خیال ہے کہ کسی بھی طرح مناسب نہیں ہوگا۔ ترجمے کو بہر حال ترجمہ نظر آنا چاہیے۔ یہ کیفیت اسی صورت میں قائم رکھی جاسکتی ہے جب اصل زبان کے معاشرتی، لسانی، تہذیبی، فنی مناسبات کی طرف ترجمہ کرنے والے کا رویہ انکسار اور احترام کا ہو۔ شاہد حمید صاحب نے شروع سے انحرک اس امر کو ملحوظ رکھا ہے۔ چنانچہ زبان و بیان کے اعتبار سے بھی اس کتاب کا اپنا لطف ہے، ایک منفرد جالیاتی ذائقہ۔ ان کے اس عظیم الشان کارنامے کی وقعت اور تاریخی، ادبی، علمی اہمیت ہمیشہ برقرار رہے گی۔

— نسیم حنفی

کتاب : ہندوستانی جمالیات (دو جلدیں)

مصنف : شکیل الرحمن

ناشر : موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی

قیمت : چار سو روپے

ہندوستانی جمالیات کے بارے میں پروفیسر شکیل الرحمن کا بنیادی موقوفہ یہ ہے کہ "کوئی جمالیات خالص نہیں ہوتی اس لیے کو کوئی تہذیب خالص نہیں ہوتی۔ فنون تہذیب اور کچر کی علامت ہیں لہذا یہ تجزیوں اور اظہار کے پیش نظر مرکب ہیں۔

ہندوستانی جمالیات میں مختلف قوموں اور نسلوں کے تجربے ہیں اس لیے نہ کوئی خالص آریائی جمالیات ہے اور نہ کوئی دراوڑی۔ ایک ایسے زمانے میں جب عظیم گنگا پسندی کے میلان نے عام وبا کی شکل اختیار کر لی ہے اس قسم کا ہمہ گیر بسط اور رواداری پر مبنی رویہ علمی مصلحت میں بھی اپنی خاص اہمیت رکھتا ہے۔ جمالیات سے متعلق جو کتابیں ہندوستان اور پاکستان میں اب تک لکھی گئی ہیں، ان میں اکثر کا سب سے بڑا عیب یہی ہے کہ ان کا دائرہ بہت بے لوج اور محدود ہے۔ تہذیبی تعصب جمالیات سے متعلق ہر مقدمے پر غالب نظر آتا ہے۔ یہ غزالی اس حد کو پہنچی ہے کہ بعض اصحاب علم اپنے تعصب کی وجہ سے جمالیات کے ایسی کسی نظام کا وجود تک قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوئے جو ان کے اعتقادات یا قومی مقاصد سے نا بہت نہ دکھتا ہو۔

شکیل الرحمن کی یہ کتاب ایک قابل قدر علمی کارنامہ ہے۔ پہلی جلد میں ہندوستانی ذہن اور معاشرے کے جمالیاتی تقاضوں، ہندوستانی فنون اور حیات کے مطالبات، ہندوستانی معاشرے میں آرکیٹائبل حیثیت اختیار کر لینے والے بھری، کسمی پیکرہن، رس کے نظریے اور اس کے متعلقات پر تفصیلی نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ جلد ۲۷۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ دوسری جلد اکل صفحات ۱۷۶ میں جو مسائل زیر بحث آئے ہیں ان پر مصنف نے قص، موسیقی، فنِ تعمیر، مصوری اور عکس سازی، عظیم ماں

میٹھن، تری مورتی، برہما اور شنو، شیو، گنیش، ہمالہ اور گنگا کے عنوانات قائم کیے ہیں۔ اس جلد کا اختتام 'جستہ سازی کا ایک تخلیقی سرچشمہ' گوتم بدھ پر ہوا ہے۔ اس طرح یہ ایک وسیع تناظر رکھنے والی کتاب ہے اور جیسا کہ اس موضوع کا تقاضا تھا، تشکیل الرحمن نے ایک بسیط اور کثیر الابعاد سطح پر اور ایک رنگارنگ سیاق میں اپنے موضوع کا احاطہ کیا ہے۔ فلسفے اور نفسیات میں درک کے بغیر جالیات پر کتاب لکھنا ایسا ہی ہے جیسے رنگوں کا مجموعہ مجھے بغیر مصوری پر قلم اٹھایا جائے۔ اُردو میں جالیات کی بیشتر کتابیں اسی لیے کھوکھلی اور ٹھس ٹھوس ہوتی ہیں۔ تشکیل الرحمن کا تنقیدی رویہ ہمیشہ سے بین العلوی رہا ہے۔ تاریخ، تہذیب، معاشرت، عقائد، سماجیات، فلسفہ اور نفسیات کے علاوہ فنون کی روح پر بھی وہ گرفت رکھتے ہیں۔ ان کا سب سے نمایاں وصف یہ ہے کہ وہ محدود پیکروں کو ایک لامحدود متنظر میں دیکھتے ہیں اور اس طرح اشارات میں تفصیل کے پہلو ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ ان کا انداز بیان بہت صاف، سہل، واضح اور مدلل ہے۔ جالیات کے مختلف منطقوں اور دبستانوں پر ان کی نظر بہت گہری ہے اور اس سلسلے میں ان کی کئی کتابیں پڑھنے والوں سے تحسین کا خراج وصول کر چکی ہیں۔ ہندوستانی جالیات پر یہ کتاب بھی اپنے اندر خبر اور نظر کا بہت سامان رکھتی ہے۔

— شمیم خفگی

کتاب : مولانا ابوالکلام آزاد : فکر و نظر کی چند جہتیں

مصنف : پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

ناشر : مکتبہ جامعہ لیسٹڈ، نئی دہلی

قیمت : ساٹھ روپے

اُردو میں علمی نثر کی جو کتابیں پچھلے دنوں منظر عام پر آئی ہیں، ان میں یہ کتاب کئی حیثیتوں سے ہمیں توجہ کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس کتاب میں مولانا

ابوالکلام آزاد کی شخصیت اور افکار کا مطالعہ خاصے وسیع پس منظر میں کیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کتاب سے ہماری اجتماعی تاریخ کے بعض بہت اہم پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سلسلے میں تیسری اہم بات یہ ہے کہ ہندوستانی معاشرہ، علی الخصوص مسلم معاشرہ ان دنوں جس قسم کی جذباتیت سے دوچار ہے اور اس جذباتیت نے جو نفسیاتی ماحول پیدا کیا ہے، اس میں مولانا آزاد کے تصورات کی تعبیر و تفہیم آج شاید پچھلے تمام زمانوں سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

خود آزاد کی نثر میں جذباتیت کی بے خاصی اونچی محسوس ہوتی ہے۔ مگر آزاد کی بصیرت ہر طرح کی جذباتیت سے آزاد تھی۔ ان کی شخصیت کا نمایاں ترین وصف ان کی دانش مندی اور گرد و پیش کے حالات کا قطعاً معروضی مطالعہ کرنے کی غیر معمولی صلاحیت تھی۔ آزاد کے شعور کی تربیت روایتی آداب کے مطابق ہوئی تھی مگر اپنی فکر کے اعتبار سے وہ انقلابی ہونے کی حد تک غیر روایتی انسان تھے۔ مذہب، تاریخ، معاشرت، تہذیب، روایت، سیاست اور علوم کی طرف ان کا رویہ انتہائی شدت آمیز جذباتی ماحول میں ہوشمندی کا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک جلیل القدر مذہبی عالم ہونے کے باوجود محض مولوی نہیں بن سکے اور روایتی علوم اور افکار کے سائے میں نشوونما حاصل کرنے کے باوجود روایتی انسان نہیں بن سکے۔ ان کے وجدان میں اپنے حال کے اور اک کے علاوہ مستقبل بینی کی ایک حیران کن طاقت تھی۔ اسی لیے اپنے عہد کی سیاست، معاشرت، اجتماعی فکر کے حدود سے آگے نکل کر انھوں نے مختلف تہذیبی اور سیاسی اور سماجی سطحوں پر ایسے امکانات کی نشان دہی کی تھی جو ان کے اکثر معاصرین کی گرفت میں نہیں آ سکے تھے۔

ضیاء صاحب کی اس کتاب میں دس مضامین شامل ہیں۔ قومی، مذہبی، سیاسی، فکری اور علمی مسائل سے متعلق۔ ضیاء صاحب کی فکر اور ان کے اسلوب کا غالب عنصر ان کی غیر جذباتیت اور متانت ہے۔ اس کتاب میں ہر طرح کے تعصبات سے آزاد ہو کر انھوں نے آزاد کی فکر اور مسلمانوں کی اجتماعی فکر سے مربوط

سُلوں پر بڑی گہری نظر اور علمی دستار کے ساتھ قلم اٹھایا ہے۔ اُن کی باتیں اپنے قاری کو بہت خاموشی اور قنات کے ساتھ قائل کرتی جاتی ہیں۔ اپنے موضوع پر یہ ایک کارآمد کتاب ہے۔

_____ شمیم حنفی

کتاب : فسادات کے افسانے
(تجزیوں کے ساتھ)

مُرتب : زبیر رضوی
ناشر : ذہن جدید پبلی کیشنز، ڈاکٹر نگر، نئی دہلی
قیمت : سو روپے

کچھ عرصے پہلے 'ظلمت نیم روز' کے نام سے آصف فرحتی نے ایک کتاب شائع کی تھی۔ اس کتاب میں ملک کی تقسیم کے ساتھ رونا ہونے والے فسادات سے متعلق سب سے زیادہ یاد رہ جانے والے اردو افسانے اور اس سے متعلق چند مضامین شامل تھے۔

ذہن جدید کی اس خصوصی اشاعت میں پُرانے افسانوں اور مضامین کے ساتھ ساتھ فسادات کے موضوع پر ہمارے زمانے میں لکھی جانے والی کچھ بہت اچھی کہانیاں بھی شامل کر دی گئی ہیں۔ کہانیوں کے علاوہ ان کے تجزیے بھی دیے گئے ہیں۔

مجموعی طور پر اس کتاب میں اُنٹیس افسانے اور چار مضامین شامل ہیں ان میں سات کہانیاں تجزیوں کے ساتھ شائع کی گئی ہیں۔ کتاب میں شامل مضامین محمد حسن عسکری، ممتاز شیریں، اختر حسین رائے پوری، آصف فرحتی اور ڈاکٹر منصور علی کے ہیں۔ منٹو اور ان کے معاصرین سے لے کر ہمارے عہد کے نئے لکھنے والوں تک، بیش قابل ذکر افسانہ نگاروں کی نگارشات اس کتاب میں یکجا ہو گئی ہیں۔

ہمارے عہد کی کہانیوں کے تجزیے اردو کے نئے ناقدوں نے کیے ہیں۔ ۱۰

طرح اس کتاب میں ہمارے اہم ترین نئے اور پرانے لکھنے والے ایک آئینہ نشان مسئلے کے حوالے سے ایک موضوعاتی تسلسل کا حصہ بن گئے ہیں۔ یہ ایک ہولناک اور شعور پر خرمیں لگانے والی کتاب ہے۔ زیرِ رضوی نے اس کتاب کی پیش کش ایک ایسے وقت میں کی ہے جو فسادات کے سیاق میں ہمارا اجتماعی تاریخ کا شاید سب سے زیادہ پریشان کن زمانہ کہا جاسکتا ہے تقسیم کے سانچے پر اب تقریباً نصف صدی کی گردِ جم چسکی ہے، جو فسادات کی دہشت میں ابھی تک کمی نہیں آئی۔ ہمارے تمام اجتماعی ادارے، ہماری روایت اور تہذیب، ہماری سیاست اور موجودہ صورتِ حال فسادات کے صدمے اور اندیشے میں گھرے ہوئے ہیں۔ یہ ایک عجیب و غریب لمحہ فکریہ ہے جس نے اجتماعی سطح پر حالات کا منطقی اور معروضی تجزیہ کرنے کی طاقت بھی اُم سے چھین لی ہے۔ اجتماعی مسائل، بالخصوص فسادات کے واسطے سے اُردو افسانے کی تاریخ بہت روشن اور سرگرم رہی ہے۔ منٹو، بیدی، عصمت اور کرشن چندر کے دور میں جو روایت قائم ہوئی تھی، اطمینان کی بات ہے کہ وہ سلسلہ ٹوٹا نہیں۔ نئے لکھنے والے اپنے شعور کی تواتر مستعدی کے ساتھ اس مسئلے کی تخلیقی تعبیر میں مصروف ہیں۔ یہ ایک اہم کتاب ہے اور اسے بہت سلیقے سے مرتب کیا گیا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

کتاب : طرازِ دوام

شاعر : اختر سعید خاں

ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ گزنی دہلی

قیمت : 51/-

طرازِ دوام کے شاعر اختر سعید خاں ہمارے عہد کے نہایت نثر لٹے فکر اور لٹے زبان شاعر ہیں۔ اُن کا شمار اُن معدودے چند لوگوں میں کیا جاتا ہے جنہوں نے گوشہ نشین رہ کر بھی غزل کے تہذیبی درخت کی پاسداری

کی ہے۔ انھیں غزل کی اداؤں کا شناسا کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اُن کے اشعار ہمارے ذہن پر یہ خوش گوار تاثر چھوڑتے ہیں کہ ابھی کچھ لوگ باقی ہیں جہاں میں "کیونکہ انھوں نے آشوب زمانہ کے باوجود غزل کو کم کردہ راہ ہونے کے الزام سے بچایا ہے۔ غزل اور اختر سعید خاں کے مزاج میں حیرت انگیز ہم آہنگی ہے۔ اس حد تک کہ دونوں ایک دوسرے کا پرتو معلوم ہوتے ہیں۔

اختر سعید خاں نے پیام زیر لب کو غزل کی تہذیب کی اساس بنایا ہے۔ وہ غزل کے تبسم میں اشکوں کی نمی اور اشکوں میں تبسم کی جھلک کے راز آشنا ہیں۔ غزل اپنی تہمتروانائیوں کے ساتھ اُن کے اشعار میں جلوہ گر ہے جس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

ہر ایک غم سے سلامت گزر گیا ہے دل
خدا کرے کہ محبت کی تاب لے آئے
نہ جانے بزمِ حرفیاں میں تذکرے کیا تھے
کہ آج جو بھی ملا ہم سے ناصحانہ ملا
پھینکے نہیں ہیں آج تک ریزہ ہائے دل
ٹوٹے تعلقات کا رشتہ عجیب ہے
اب یہ بیاضِ دل کے ساتھ پھیر سی کیا ہوا کی ہے
کوئی ورق اُڑا گئی کوئی پلٹ کے رہ گئی

غزل کی روایت سے رشتہ استوار رکھتے ہوئے اختر سعید خاں نے حیاتِ کائنات کے تصور کے تئیں اپنے ردِ عمل، عصری حیثیت اور اس سے پیدا شدہ مسائل کو بھی شعری اظہار کا موضوع بنایا ہے۔ اُن کے یہاں کلاسیکیت ایک نئی تازگی کے ساتھ ابھرتی ہے :

گم ہوں اپنی گردِ سفر میں سمتِ سفر کا ہوش کہاں
ایک بیاباں زیرِ قدم ہے ایک بیاباں آنکھوں میں

ڈھونڈو گے تو شہروں بھی وحشت کے سماں ہیں بہت
اہل جنوں کیسا سر پر ڈالے دامن صحرایہ بیٹھے ہو
سلگتے خوابوں کی بستی ہے رہ گزار حیات
یہاں دھواں ہی دھواں ذرا سنبھل کے چلو

آخر سعید خاں ترقی پسندی سے متاثر بھی رہے اور اس سے منسلک
بھی لیکن اس وابستگی کو کبھی اپنی شناخت کا ذریعہ نہیں بنایا کہ یہ ان کے مزاج
کے منافی تھا۔ آخر سعید خاں سے اگر تنقید نے بے اعتنائی نہ برقی ہو تو یادہ خود اشتہار
کے فن سے واقف ہوتے تو ان کا نام فیض اور مجروح کے ساتھ لیا جاتا۔

مکتبہ جامعہ ملیٹ مبارک باد کا مستحق ہے کہ اُس نے آخر سعید خاں کا دوسرا
شعری مجموعہ شائع کر کے نئی نسل کو ان کے کلام سے متعارف کرایا۔ ان کا پہلا مجموعہ
نگاہ بھی اہل ذوق سے داد و تحسین حاصل کر چکا ہے۔

خالد محمود

کتاب : علیم صاحب

مدتب : محمد سالم قدوائی

ناشر : ادارہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قیمت : دو سو روپے ؛ صفحات ۳۲۲

پروفیسر عبدالعلیم (سابق وائس چانسلر، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) سے متعلق
پروفیسر محمد سالم قدوائی کا بڑی کاوش اور خوش اسلوبی سے مرتب کردہ یہ مجموعہ مضامین
حضرت ایک دانش ور کی ہمہ گیر شخصیت کا اعتراف ہے بلکہ جامعہ ملیہ اسلامیہ
کے ایک قدیم طالب علم کی طرف سے اس کے ایک قدیم ترین فرزند کو خراج عقیدت بھی
ہے۔ پروفیسر علیم صاحب جامعہ ملیہ اسلامیہ سے عربی میں بی۔ اے آنرز کرنے کے بعد
مزید تعلیم کے لیے جرمنی گئے تھے اور پروفیسر محمد سالم قدوائی صاحب نے بھی اسی ادارے

سے بی۔ اے کرنے کے بعد علی گڑھ میں داخلہ لیا۔ گویا اس اتفاق میں تھا، مسدین کی صورت نکل آئی۔ پروفیسر قدوائی اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبہ دراست اسلامیہ کے صدر اور انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائریکٹر ہیں۔ وہ متعدد کتابوں اور علمی مضامین کے مصنف ہیں۔ ہندوستان کی عربی تفسیروں پر ان کا کام بنیادی ماحذ کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہ مجموعہ تین حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے کا عنوان ”جلوہ صدرنگ“ ہے جس میں علیم صاحب کے حالات اور علمی زندگی کا جائزہ ان کے متعلقین ’شاگردوں‘ دوستوں اور ہم عصروں نے لیا ہے۔ دوسرے حصے ”فکرو نظر“ میں ان کے اہم علمی کاموں کو معروضی انداز میں پرکھا گیا ہے۔ تیسرا حصہ بعنوان ”حاصل مطالعہ“ علیم صاحب کے چند نادر اور تقریباً نایاب مفید مضامین پر مشتمل ہے۔ ان مضامین کو بجا طور پر علیم صاحب کے انداز بیان اور فکری رجحانات کا ترجمان کہا جاسکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ کتاب علیم صاحب مرحوم کی زندگی کے بعض ان چھوٹے گوشوں کو بے نقاب کرتی ہے۔ بلکہ اس کی وقعت اس بنا پر اور بھی بڑھ گئی ہے کہ عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ (از پروفیسر کبیر احمد جاسی) ”سیرۃ نبوی اور مشرقین (از پروفیسر محمد سالم قدوائی و مولانا عبد العزیز) اور ڈاکٹر عبد الحلیم اور عربی زبان کی تعلیم“ (از پروفیسر اکمل ایوبی) جیسے مضامین اس میں شامل ہیں۔ فاضل مقالہ نگاروں نے مدلل انداز میں عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ سے متعلق علیم صاحب کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ علیم صاحب قرآن کے منزل من اللہ ہونے کے منکر تھے۔ عربی زبان و ادب کے علاوہ اسلامی تہذیب و تمدن اور مسلم مسائل سے علیم صاحب کی گہری وابستگی کا بھی ان مضامین سے اندازہ ہوتا ہے۔

ایسے کہتے اسی لوگ ہیں کہ جب یہ کتاب ان کے ہاتھوں میں پہنچے گی اور وہ علیم صاحب کی شرافت، شفقت اور سخاوت کے واقعات پڑھیں گے تو بے اختیار

اُن کے منہ سے نکلے گا کہ بخدا مرحوم کا یہی معاملہ ہمارے ساتھ رہا ہے۔ جو غفوانِ شباب میں خلافتِ تحریک سے وابستہ رہے، جنہوں نے جامعہ کا طالب علم بن کر اس وابستگی کو استوار رکھا، جنہوں نے اعجازِ قرآن کے موضوع پر مستشرقین کے خیالات کو یکجا کر کے عالم اسلام کو اُن سے آگاہ کیا، جنہوں نے اپنی جاں بلب ماں کی پیشانی پر کلمہ شہادت لکھا اور ماں کی نسا ز جنازہ خود پڑھائی۔ انہی علیم صاحب پر اشتراکیت اور ترقی پسندی کی دھلی ڈھلائی تبصروں کے سرکشگان نے اسلام دشمنی اور مسلم بیزاری کی فرد جرم عائد کی۔ اس کے مقابل علیم صاحب کی بے زبانی نے کبھی دعوائے سلطانی کا سہارا نہیں لیا۔

علیم صاحب کے بعض ہم عصروں مثلاً آل احمد سرور اور پروفیسر نذیر احمد اور شعبہ ہائے عربی و دراسات اسلامیہ کے اساتذہ کی تحریروں سے علیم صاحب کے حُسنِ (تنظیم) تدبیر، معاملہ فہمی، علم دوستی اور وسعتِ مطالعہ پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ بیگم جمیلہ ماجد صدیقی کا مضمون دلی کیفیات کی بھرپور عکاسی کرتا ہے۔ ڈاکٹر ابن فرید اور پروفیسر وارث کرمانی کے تاثرات جا بجا دل کو چھونے والے ہیں۔ باسعادت ہیں وہ لوگ جو اپنے دھوپ کے سفر میں خواہ تھوڑی دیر ہی ہو، سر پر سایہ کرنے والے بادلوں کو دعائیں دیتے ہیں۔

سہیل احمد فاروقی

کتاب : A Tale of Four Darvishes (ترجمہ: باغ و بہار)

مترجم : محمد ذاکر

ناشر : پیگلون بکس

قیمت : سو روپے ! صفحات : ۱۵۸

ہماری صدی کے ربحِ آخر میں برصغیر سے باہر اُردو کی کئی بستیاں آباد ہوئی ہیں اور اُن کے توسط سے دیارِ ہائے غیر میں اُردو تہذیب کا فروغ ہو رہا ہے۔

اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا ہے کہ غیر ملکی زبانوں کی کتبوں کے ناشرین کو کلاسیکی اہمیت کی اُردو تصانیف کے تراجم کی اشاعت کے کاروبار میں خاصی کشش نظر آنے لگی ہے۔ حالیہ چند سالوں میں اُردو کے کئی شعری، نثری اور افسانوی مجموعے دُنیائے مختلف زبانوں، خصوصاً انگریزی میں، ترجمہ ہو کر منظر عام پر آ چکے ہیں۔

بروفیسر محمد ذاکر (اساتذہ شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ) کے قلم سے

باغ و بہار کا انگریزی ترجمہ A Tale of Four Darvishes اُردو کو آفاقیت سے ہمکنار کرنے کی سمت میں قابلِ تحسین پیش رفت ہے۔

قصہ چار درویش کا ترجمہ مقفی و مرصع اُردو میں نو طرزِ مرصع کے عنوان سے میر محمد حسین عطا خان تحسین پہلے ہی کر چکے تھے اور گل کرست کی فرمائش پر دوبارہ ترجمے کی غرض و غایت یہ تھی کہ انگریز طالب علموں کے لیے نثر کی ایک اچھی کتاب تیار ہو جائے جس کی مدد سے وہ سادہ اور با محاورہ زبان سیکھ سکیں۔ باغ و بہار کی زبان کا لطف یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے اٹھارہویں صدی کی ہندو اسلامی تہذیب اور ہندوستانی زندگی کی رنگارنگ دستاویز ہمارے سامنے پیش کر دی گئی ہے۔ میرامن کو جان گل کرست کی فرمائش کی تعمیل کے ساتھ ساتھ ایک طرزِ نگارش کی ایجاد بھی مقصود تھی۔

بے جا نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ مترجم نے گل کرست کے مقصد کو مد نظر رکھتے ہوئے دو تہذیبوں کو قریب تر کرنے کا ارفع فریضہ انجام دیا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے انھوں نے متبادل انگریزی فقرات اور محاورات کے استعمال پر خصوصی توجہ دی ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ اُردو کی تہذیبی روح دب کر نہ جائے۔ اس لفظی ترجمے کی ایک خوبی، جس کا اول تا آخر التزام رکھا گیا ہے یہ ہے کہ جو بات اصل زبان میں جتنے الفاظ میں ادا کی گئی ہے وہ ترجمے میں بھی اتنے ہی الفاظ میں مکمل ہو جائے۔ ذکرِ حسب نے اس اصول سے کہیں تجاوز نہیں کیا ہے۔ ہاں تعدادِ الفاظ میں جہاں کہیں اختصار سے کام لیا گیا ہے وہاں عبارت میں ایک نیا لطف پیدا ہو گیا ہے۔ آخر میں منتخب اصطلاحات

کی فہرست دی گئی ہے۔ بہتر ہوتا کہ اس میں کلماتِ تحمید بھی شامل کر لیے جاتے۔
ترجمے کے عمل میں ذہن کو پُر پیچ مراحل سے گزرنا پڑتا ہے خصوصاً جب اصل مواد اور مترجم کے درمیان کئی واسطے حائل ہوں۔ قصہ چہار درویش سے نو طرزِ صبح اور پھر باغ و بہار تک متن اور اس کے انسلالات کی برلی ہوں صورتوں کو پیش نظر رکھیں تو ترجمے کی راہ میں آنے والی دشواریوں کا کچھ اندازہ ضرور ہو جائے گا۔ شاید اسی لیے وثوق سے یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ جس زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے خود اس کے ناظرین کا رویہ اُس کے تیس کیا ہوگا۔ اس کی وضاحت کے لیے دو مثالیں جو ہر چند کہ نظم کی ہیں بے محل نہ ہوں گی۔

(۱) ہر ایک صبح مرے شہر کا یہی ہے چلن / یہاں کے لوگ بڑے اور
چھوٹے ناموں کی / اٹھائے تختی لفاظوں میں پُنج کبس لیے / بسوں
کی لمبی قطاروں سے آ کے ملتے ہیں۔

(۲) عجیب ہیں یہ ہمارے رشتے / میں شب کے ہاتھوں پہ چاند دیکھوں اور
اُس کی آنکھوں میں دھوپ کھاتے شہرے ساحل کی ریت چمکے /
میں کھڑکیوں کو نئے مناظر کی سمت کھولوں / تو وہ ہوا کی تھیلیوں
پر چراغ رکھ دے۔

دونوں نظموں کو سن کر ایک تعلیم یافتہ غیر ہندوستانی نے اس ردِ عمل کا اظہار کیا کہ پہلی نظم ہمارے لیے دلچسپی سے خالی ہے کیوں کہ ہمارے یہاں پبلک ٹرانسپورٹ سسٹم بہت منضبط اور آرام دہ ہے۔ دوسری نظم یقیناً اس لیے متوجہ کرتی ہے کہ اس میں ایک آفاقی احساس کی ترجمانی ہوتی ہے۔

کہنے کا منشا یہ ہے کہ ترجمے کی ترسیلی قدر، اُس کے نفوذ کے دائرے اور جہت کے تعین کی بحث ہمیشہ زندہ رہے گی۔ جہاں تک انگریز کی ترجمہ شناسی کا سوال ہے تو ٹیگور کے بارے میں ڈبلیو۔ بی۔ ٹیس کا قول بھون نہیں چاہیے کہ ”ٹیگور کو انگریزی

نہیں آتی۔ کوئی ہندوستانی انگریزی نہیں جانتا۔ کوئی بھی شخص اُس زبان میں جو اُس نے بچپن میں نہ سیکھی ہو، جو اُس کے سوچنے کی زبان نہ ہو، اُس کے آہنگ و اسلوب کے ساتھ نہیں لکھ سکتا۔ برنارڈشا کا رویہ اُس پر مستزاد ہے جنہوں نے اپنے ایک ڈرامے کے ایک کردار کو "اسٹونپندرنا تھ بیگور" کا نام دیا۔ پھر بھی کوئی تو بات ہے جو ترجمے ہوتے رہے ہیں اور تہذیبوں کے درمیان تفاعل جاری ہے اور جاری رہے گا۔ اس عمل میں پروفیسر محمد ذاکر کی مسابقت کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ ■■

سہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

بیگم انیس قدوائی ، قرۃ العین حیدر ، سید حسین نصر ، انتظاری حسین
اعجاز احمد ، حمید احمد خاں ، سجاد باقر ضوی ، ڈاکٹر نذیر احمد

ڈی۔ ایچ۔ لارنس ، ایڑا پاؤنڈ ، وائٹ ہیڈ

پروفیسر شمس الرحمن عسّی ،	سابق استاد ، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر مسعود حسین	سابق وائٹ چانسلر ، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر صدیق الرحمن قدوائی	جواہر لال نہرو یونیورسٹی
پروفیسر زبیر احمد فاروقی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر ظفر احمد نظامی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر مسرور علی ہاشمی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر انیس الرحمن	جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر نذیر الدین مینائی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
جناب مسود الحق	جامعہ ملیہ اسلامیہ
جناب عابد اللہ غازی	ریاستہائے متحدہ امریکہ
جناب محمد اسحق	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر شکوہ حسن مرزا	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر عبدل بسم اللہ	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر محمد اسد الدین	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر رحمت الد محمود	جامعہ ملیہ اسلامیہ

شمیم حنفی ، ہسپتال احمد فاروقی

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

معاون
جبین انجم

مجلس مشاوت

پروفیسر بشیر الدین احمد (صدر)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر صدیق مقبول احمد

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مجیب رضوی

پروفیسر مشیر الحسن

جناب عبد اللطیف اعظمی

شمارہ نمبر ۱۰-۱۱-۱۲

اکتوبر-نومبر-دسمبر ۱۹۹۵ء

جلد نمبر ۹۲

اس شمارے کی قیمت ۲۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے

” ” (غیر ملک سے) ۳۰ ڈالر

خوشنویس: ایس ایم۔ مظہر الہ آبادی

رسالہ جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس ہری گنج، نئی دہلی ۲

تَرْتِیب

۵	اداریہ
	جامعہ ملیہ اسلامیہ
۷	جامعہ کی کچھ دہائی سالگرہ
	نقطۂ نظر
۱۷	بیسویں صدی کا مزاج
	اردو نشاۃ ثانیہ کا ناتمام عمل
۳۸	آئندہ عالم خال
	مسائل
	[ادیب، آنہ ادبی اظہار اور سیاست]
۴۳	ریاست اور ادیب
	آزادی کتنی آزاد ہے
۴۹	ادیب کی آزادی اور صارفانہ تہذیب
۵۳	جائزے
	راجندر سنگھ بیدی کے فن سے آخری ادھوری ملاقات
۶۰	منٹو، ایک رویہ
۹۰	

- ادب میں کردار سے کرداریات تک
اقبال کی معنویت: تیسری دنیا کے لیے
- ۹۶ عقیق اللہ
۱۱۷ منظر نامہ
- کتا بیں
جو رہی سو بے خبری رہی
شورشِ دوراں
- ۱۲۹ ادا جنفری / مبصر: سہیل احمد فاروقی
۱۳۲ حمیدہ سالم / مبصر: سہیل احمد فاروقی
- منظر نامہ
نوبل انعام
[شمس بہینی]
- ۱۳۵ شکوہ محسن مرزا
- ۱۴۴ ابوالکلام قاسمی، شافع قدوائی
[گویی چند نازنگ سے ایک گفتگو]
- ساہتیہ اکادمی انعام ۱۹۹۵ء
ہمتانہ مفتی کی یاد میں
- ۱۵۲ امتیاز احمد
اُردو میں خود نوشت سوانح عمری کی صورت حال
- ۱۶۸ اس شمارے میں

اداسیہ

اُردو کی علمی روایت کا جو نقشہ کھیلے اُردو ادوار پر پھیلا ہوا ہے، اس کے مقابلے میں موجودہ صورت حال کسی بھی لحاظ سے بہت اُمید افزا نہیں کہی جاسکتی۔ سماجی علوم، سائنسی علوم، دینی علوم، یہاں تک کہ فلسفہ، تاریخ اور فنون پر اُردو میں جس سطح اور معیار کا کام ہوتا رہا ہے، اُس کے پیش نظر ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اس میں اب کچھ اور اضافے ہوتے۔ مگر آج کی اُردو دنیا کے حال احوال پر نظر ڈالیں تو اپنی علمی روایت کے مستقبل کی طرف سے اندیشے سر اٹھانے لگتے ہیں۔ ہماری زیادہ تر توجہ یا تو اوسط اور ادنیٰ درجے کا ادب پیدا کرنے پر مرکوز ہے، یا پھر سستی، سنسنی خیز اور جذباتی صحافت پر۔ ڈر لگتا ہے کہ اُردو نے جو معیار قائم کیے تھے، کہیں صرت کل کی بات بن کر نہ رہ جائیں۔ اس وقت ادب کی بقا کے مسئلے پر بحث مغرب میں بھی جاری ہے۔ مگر علوم بہر حال ترقی کر رہے ہیں۔ دنیا کی ہر ترقی یافتہ زبان میں علمی سرگرمیوں کی رفتار پہلے سے تیز ہو رہی ہے اور علمی شرکی سطح میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ برطانیہ اس کے اُردو میں علوم پر لکھنے والوں، یہاں تک کہ علمی کتابوں اور مضامین کا ترجمہ کرنے والوں کی تعداد بھی روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی بھی زبان، آج کی دنیا میں صرف صحافت اور ادب کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اسے تانہ افکار اور علوم کی غذا بھی ملتی رہنی چاہیے۔ برہمنی سے ہمارے ملک کے مخصوص لسانی اور سیاسی ماحول

نے اُردو کے لیے کئی مشکلات پیدا کی ہیں۔ بعض حالات پر ہمارا قابو نہیں ہے۔ لیکن ہم کم سے کم اتنا تو کر ہی سکتے ہیں کہ اُردو کی علمی روایت سے اپنا شغف باقی رکھیں۔ اُردو کو صرف شعر و ادب اور صحافت کی زبان نہ بننے دیں۔ دوسری ترقی یافتہ زبانوں سے اُردو میں تراجم کا سلسلہ جاری رہے۔ اُردو کی علمی روایت کا ماضی ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اس زبان میں دقیق ترین تصورات اور مضامین کو برتنے اور بیان کرنے کی صلاحیت کسی بھی زبان کی بر نسبت کم تر نہیں ہے۔ ضرورت ہے اُردو کی طرف ایک ہمہ گیر حقیقت پسندانہ اور مثبت رویہ پیدا کرنے کی اور اس عظیم الشان تسلسل کو قائم رکھنے کی جسے ہماری علمی نشر نے ایک مستحکم بنیاد فراہم کی تھی۔



جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سابق وائس چانسلر جناب انور جمال قدوائی کے انتقال (۳ جنوری ۱۹۹۶ء) کی خبر اس وقت ملی جب یہ شمارہ پریس کو بھیجا جا رہا تھا۔ جمال صاحب غیر معمولی خوبیوں اور صلاحیتوں کے انسان تھے۔ نہایت ذی شعور منصب آگاہ اور فعال۔ جامعہ آنے سے پہلے بھی بہت اہم جگہوں پر کام کیا۔ اور جہاں بھی رہے اپنی بے مثال کارکردگی کی ایک داستان چھوڑ آئے۔ جامعہ کا مشہور زمانہ ماس کمیونیکیشن ریسرچ سنٹر ان کی زندہ یادگار ہے۔ اُن کی شخصیت میں ایک عجیب سادگی اور سحر طرازی تھی۔ دُنیا اُن کے اُٹھ جانے سے غریب تر ہو گئی ہے۔ جامعہ اپنے اس محسن اور معمار کو ہمیشہ یاد رکھے گی۔

شمیم حنفی

جامعہ کی پچھترویں سالگرہ

ضیاء الحسن فاروقی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو قائم ہوئے پچھتر برس ہو گئے اور ہم اس کی پلٹینم چوبی کا جشن منارہے ہیں۔ جامعہ کا یہ جشن خود جامعہ کو، جامعہ کے اُستادوں، طالب علموں، کارکنوں، اس کے عہدیداروں اور اس سے تعلق رکھنے والوں، سب کو مبارک ہو، بہت بہت مبارک ہو۔

۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو ایم۔ اے۔ او کالج (جو اب سلم یونیورسٹی ہے) کی مسجد جامع میں شیخ الہند مولانا محمد حسنؒ نے جامعہ کی نیورکھی تھی۔ یہ وہ وجود مقدس تھا جو ابھی چند ماہ قبل کوئی ساڑھے تین سال مالٹا میں قید اور نظر بند رہ کر طالت، ناتوانی اور مٹی اور قومی تشکرات کا بوجھ اٹھائے ہوئے، وطن لوٹا تھا جہاں خلافت اور نون کو آپریشن کی تحریکوں نے اس کا استقبال کیا، اس کا چہرہ مسلسل بیماری کی وجہ سے زرد تھا، لیکن آنکھیں روشن تھیں اور اس بات کا یقین دلارہی تھیں کہ اگر پکے ارادے اور تپائیوں پر گہرے ایمان کے ساتھ مردوں کی طرح ہمت کی جائے تو برٹش سامراج کے ظالمانہ رویوں کا منہ موڑا جاسکتا ہے۔

اپنے اقتدار سی خیلے میں حضرت شیخ الہند نے کسی فکر انگیز بات کہی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا،

”اے فوہلا! وطن! جب میں نے دیکھا کہ میرے اس درد کے غموں
(جس سے میری ہڈیاں گھجلی جا رہی ہیں) مدرسوں اور خانقاہوں میں
کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے چند
مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم
نے ہندوستان کے دو تاریخی مقاموں (دیوبند اور علی گڑھ) کا
رشتہ جوڑا۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی نیو کی پہلی اینٹ ہی قدیم و
جدید، اولڈ اینڈ نیو، کے ملاپ کی علامت تھی اور یہ چیز ہمیشہ سے جامعہ کے تعلیمی و
تہذیبی مزاج کی بنیادی خصوصیت رہی ہے۔

جامعہ کے بانیوں میں گاندھی جی اور مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ رکھنے
والے رہنما تھے، مثلاً حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، عبدالجید خواجہ، ڈاکٹر انصاری، مولانا
ابوالکلام آزاد، اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے لوگ، صاحب فکر، مردان کار۔

گاندھی جی جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نہ صرف قائم کرنے والوں میں تھے بلکہ انھوں
نے ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۵ء میں اسے بند ہونے سے بچایا تھا۔ ذاکر صاحب ابھی جرمنی سے
واپس نہیں آئے تھے، اب، ذرا سوچیے، اگر اُس وقت پیسے کے نہ ہونے سے جامعہ بند
ہوگئی ہوتی تو آج جامعہ نگر کی یہ سنٹرل یونیورسٹی اور یہ بستی کہاں ہوتی؟ حکیم اجمل خاں
نے اس کڑے وقت میں گاندھی جی سے مشورہ کیا، گاندھی جی نے حکیم صاحب سے
اتفاق کیا اور کہا کہ جامعہ کو چلانا ہی ہوگا، چاہے اس کے لیے مجھے بھیک مانگنی پڑے
حکیم صاحب کو گاندھی جی کی اس بات سے سہارا ملا اور انھوں نے فائونڈیشن کمیٹی سے
یہ طے کرایا کہ جامعہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کر دیا جائے۔ آپ جانتے ہیں کہ گاندھی جی
کو اس بات پر اصرار تھا کہ جامعہ ملیہ کے نام کے ساتھ ’اسلامیہ‘ کا لفظ ضرور شامل
رہے، ورنہ اس سے انھیں کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اُن کا مطلب صاف تھا، وہ مذہبی آدمی
تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ایک مستحضر ایسی ضرور ہو جہاں سچی

مذہبیت کا ماحول ہو اور اس ماحول میں سچی قومیت اور اچھی شہریت کی بنیاد مسلمانوں کی تہذیب پر رکھی جائے جو ملک کی مشترک تہذیب کا ایک اٹوٹ حصہ ہے۔ جامعہ گاندھی جی کو بہت عزیز تھی۔ ۱۹۴۷ء کے بھیاںک ہنگاموں میں جب وہ دہلی آئے تو انھوں نے سب سے پہلے جامعہ اور ڈاکر صاحب کو پوچھا۔ پھر دہلی میں امن و امان کی بحالی کے لیے انھوں نے جو کچھ کیا وہ سب کو معلوم ہے، قوم کے کچھ لوگوں کو ان کی یہ کوششیں پسند نہیں آئیں، اور ایک شام اُن کی آواز کو ہمیشہ کے لیے خاموش کر دیا گیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ آواز خاموش نہیں ہوئی، ملک کے صاحبِ ضمیر لوگوں اور بے شمار سادہ و نیک دل بایسوں کے دل میں ایک غلش بن کر جاوداں بن گئی۔ وہ وقت اور پھر آج کا دن کہ اس جائگاہ واقعہ پر کوئی اڑتالیس سال ہونے کو آئے، نہ معلوم کتنے موقعوں پر ہمیں گاندھی جی کی یاد آئی اور ابھی نہ معلوم کب تک اُن کی یاد آتی رہے گی، اور ہم ایک دوسرے سے پوچھتے رہیں گے کہ گاندھی جی کہاں ہیں؟ ۲۰ جنوری ۱۹۴۸ء کو گاندھی جی نے جان دے کر ملک کو تباہی سے بچا یا تھا، مندروں، مسجدوں اور بے شمار انسانوں کو اُن کی شہادت کے سایے میں پناہ ملی تھی، ہر دسمبر کا دردناک واقعہ ہوا تو گاندھی جی بہت یاد آئے تھے اور ان کی شہادت کے موقع پر کہی گئی نظم کا یہ شعر بے ساختہ زبان پر آ گیا تھا :

تجھے مسجدوں نے صدائیں دیں کہ تم سے کرم سے اماں ملی

تجھے مندروں نے دعائیں دیں کہ تباہیوں سے بچا دیا

اور دل نے اپنے آپ سے پوچھا تھا کہ گاندھی جی کہاں ہیں! گاندھی جی ہوتے تو جان کی بازی لگا دیتے اور دیس کو اور دیس کی جہوریت اور سیکولر ازم کو خدا اور خلیق خدا کے سامنے رسوا ہونے سے بچا لیتے۔

جامعہ کے قائم کرنے والوں میں مولانا محمد علی مرحوم بھی تھے جن کے خلوص، قلب کی گرمی، روح کی بے چینی اور ہمت و بے باکی نے اگر ایک طرف جامعہ چلانے والوں کی ہمت بندھائی تو دوسری طرف وہ اس فکر میں رہے کہ نون کو آپریشن تحریک

کامیاب ہو تو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی جو برٹش سامراج کے حامیوں کا گڑھ تھی ایک قومی یونیورسٹی بن جائے۔ گویا ان کے نزدیک جامعہ کی زندگی ہجرت کی زندگی تھی اور اصل مقصد 'فتح مکہ' یعنی مسلم یونیورسٹی پر تاج برطانیہ کے بجائے قومیت (نیشنلزم) کا جھنڈا لہرانا تھا۔ ذاکر صاحب نے انھیں ایک ایسا دیوانہ فرزانہ کہا ہے جس نے ہماری قومی زندگی کے بہت سے اجارے توڑے اور بہت سے نیشہ گروں کی دکانیں درہم برہم کر دیں! لیکن مولانا محمد علی جو جامعہ کے پہلے شیخ الجامعہ تھے زیادہ دن جامعہ میں نہ رہ سکے کہ سیاست نے انھیں پھر طلب کیا۔

مولانا محمد علی کے بعد، مرحوم عبدالجلیل خواجہ شیخ الجامعہ مقرر ہوئے، وہ جامعہ کو سیاست کی راہ سے الگ کر کے اس کی ترقی ایک تعلیمی ادارے کی حیثیت سے چاہتے تھے اور اپنے مقصد میں وہ کامیاب ہوئے۔ ان کے عہد میں جامعہ کو بڑے نازک دور سے گزرنا پڑا لیکن وہ جتے رہے اور اُس وقت تک جامعہ کو کسی نہ کسی طرح چلاتے رہے جب تک کہ فروری ۱۹۲۶ء میں ڈاکٹر ذاکر حسین اپنے مضبوط بازوؤں یعنی عابد صاحب اور نجیب صاحب کے ساتھ جرمی سے جامعہ نہیں پہنچ گئے۔

ذاکر صاحب جرمی سے آئے تو اس وقت جامعہ کے امیر جامعہ حکیم اجمل خاں مرحوم تھے۔ ہندوستان کی قومی سیاست اور مسلمانوں کی ملی سیاست دونوں سے ان کا تعلق گہرا تھا۔ گاندھی جی کو اُن پر اور ان کو گاندھی جی پر بہت اعتماد تھا۔ اُس وقت ملک کے سیاسی حالات اچھے نہ تھے، ہندو مسلم اتحاد جو ابھی تین چار سال پہلے نون کو آپریشن اور خلافت کی تحریکوں کے زمانے میں بے مثال تھا، اور جو گاندھی جی اور حکیم صاحب دونوں کو عزیز تھا، اب ٹوٹ رہا تھا، ہندوؤں اور مسلمانوں میں بہت دوری ہو گئی تھی اور جامعہ جو متحدہ قومیت اور ہندو مسلم اتحاد کی علامت اور بے تعصبی، محبت اور دوستی، ایثار و قربانی جیسی شرعیانہ قدروں کی ترجمان تھی، اپنا قومی مسلک چھوڑ نہیں سکتی تھی، چاہے ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایک دوسرے سے نفرت اور الگ تھلگ رہنے کا رجحان کتنا ہی کیوں نہ بڑھے۔ گاندھی جی ملک کے سیاسی حالات سے بہت بددل تھے اور انھوں نے

اُس وقت اپنی توجہ تعمیری کاموں کی طرف موڑ لی تھی حکیم صاحب کا بھی کچھ ایسا ہی حال تھا، انھوں نے بھی یہ طے کر لیا تھا کہ اب وہ باقی ماندہ زندگی جامعہ کے لیے وقف کر دیں گے۔ افسوس، کہ ذاکر صاحب کو حکیم صاحب کی سرپرستی میں کام کرنے کے لیے صرف بائیس مہینے ملے۔ حکیم صاحب کا انتقال ۲۹ دسمبر ۱۹۲۷ء کو ہوا۔

کیا بتائیں، اب ایسے لوگ کہاں بن گئے ہیں۔ میں نے حکیم صاحب کو نہیں دیکھا، ہاں، میں نے اُن کی وہ تصویر دیکھی ہے، جس کی خصوصیت ان کا وہ دلفریب تبسم ہے جو حسین ہونے کے ساتھ حزن بھی ہے، جیسے حکیم صاحب اپنے دل کے دکھ درد کو اپنے دلفریب تبسم کے پردے میں چھپانا چاہتے ہوں۔ ذاکر صاحب نے ایک موقع پر کہا تھا کہ "تعلیمت میں مسکراتے رہنے کی عادت بھی ہم نے ان سے سیکھی ہے" ذاکر صاحب نے حکیم صاحب کی وفات پر ایک مضمون لکھا تھا، اس مضمون سے بڑی حد تک یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ خود ذاکر صاحب پر حکیم صاحب کی گہری شخصیت کا کتنا اثر تھا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں حکیم صاحب کے جن اوصاف کا ذکر کیا گیا ہے، بنیادی طور پر وہ جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی مقاصد میں شامل رہے ہیں، ذاکر صاحب اور ان کے ساتھیوں نے جامعہ کے نت نئے تعلیمی تجربوں کے ذریعے ان اوصاف کو اپنے طالب علموں میں پیدا کرنے کی کوشش کی اور میں سمجھتا ہوں کہ آج کے بھارتی دور میں جب ہر طرف جدید کاری کا چرچا ہے، ملک و ملت اور خود اپنے لیے جامو کا یہی پیغام ہے۔ خواتین و حضرات، جی چاہتا ہے کہ ذاکر صاحب کے اس مضمون کا مکمل مطالعہ ہی ہی ضرور سناؤں، وہ لکھتے ہیں:

”حکیم اہل خاں اُن بڑوں میں تھے جو قریب سے (دیکھنے پر) اور بڑے

ہو جاتے ہیں... یہ نادر صفت اُن بڑے آدمیوں میں ہوتا ہے جو صرف بڑے نہیں ہوتے بلکہ آدمی بھی ہوتے ہیں۔ یہ انسانیت کی صفت مرحوم میں جس درجہ موجود تھی، میں نے اور کسی میں نہیں پائی۔ وہ ایک ایسی شخصیت تھی جس کے ہر جزو میں وہ تناسب اور ہم آہمی تھی جو اگر کسی ایک جزو میں حاصل ہو جائے تو آدمی

کو بڑا بنا دیتی ہے۔ جس تمدن میں انسان زندگی بسر کرتا ہے، اس کے کسی ایک شعبے کا بھی کمال اگر اس کی ذات میں موجود ہو تو وہ اپنی جماعت کے لیے باعثِ فخر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک ذات تھی جس میں ہندی اسلامی تمدن کے ہر شعبے کا کامل نمونہ موجود تھا، اور یہ بھی نہیں کہ جدید تمدن کے اچھے اثرات موجود نہ ہوں۔ قدیم تمدن کی گہرائی اور پختگی اور جدید کی بیداری اس ایک ذات میں آکر مل گئی تھیں، اور افسوس کہ دوسروں میں اس اتحاد کو آنکھیں بے سود تلاش کرتی ہیں کہ پُرانوں میں قدامت بے حس اور موت بن گئی ہے اور نیوں میں جدت نے سطحیت اور اٹھل پھل کی شکل اختیار کر لی ہے۔ پُرانے تمدن کی جڑیں ہماری زندگیوں میں اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی سخت چٹان پر پہنچ گئی ہیں جس سے وہ غذا حاصل نہیں کر سکتیں۔ ہمارے نئے تمدن کی مثال خوشنا پھولوں کے اس گلدستے کی سی ہے جو درخت سے توڑ لیے گئے ہیں اور اگرچہ ابھی بہت شاداب نظر آتے ہیں، لیکن ان میں جڑیں نہیں، اس لیے ان میں ثبات نہیں...

”ایک اجل خاں کی ذات تھی جس کی جڑیں تمدنِ اسلامی کی گہرائیوں میں تھیں اور جس کے پھل پھول دیکھ کر نئے باغوں کے پھول شرم جاتے ہیں۔ ہر شعبہ تمدن میں، طب، ہو کہ سیاست، معاشرت و مذہب ہو کہ فنونِ لطیفہ، وہ سب میں تقلید بھی تھا اور مجتہد بھی۔“

حکیم صاحب کے انتقال کے بعد جامعہ کو ایک دوسرا مساحل گیا یعنی ڈاکٹر مختار احمد انصاری جو ہمارے دوسرے امیرِ جامو تھے، قومی تحریکوں اور ہندو مسلم اتحاد کی کوششوں میں وہ گاندھی جی کے ساتھ پوری طرح شریک رہے۔ گاندھی جی کو ان پر بڑا اعتماد تھا۔ وہ ایشاور و قربانی کی ایک تصویر مجسم تھے، اپنا سارا وقت اور جو کچھ کمایا اور گھر کا سب اثاثہ قوم پر اور دوسرے قومی و ملی مقاصد پر قربان کر دیا۔ ہندو مسلم

اتحاد کی خاطر انھوں نے کیا کیا نہیں کیا، اس کام کے لیے انھوں نے کانگریس کی صدارت منظور کی اور اسی کی خاطر جامعہ ملیہ کے کمزور پودے کی آبیاری اپنے ذمے لی، اس لیے کہ ملک کا رنگ اور ملک والوں کے ڈھنگ دیکھ کر ان کو یقین ہو گیا تھا کہ نئے ہندوستان کو نئے آدمیوں کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنی امیدیں جامعہ سے باندھی تھیں اور اس کی ترقی کو وہ ملک کی سب سے بڑی خدمت تصور کرتے تھے۔

ڈاکٹر مفتی احمد انصاری کی تائید سے ڈاکٹر صاحب کو جامعہ کو چلانے کی وہ آزادی ملی جس سے حوصلہ مند طبیعتوں کو اپنی تعمیری تسخیرات کا موقع ملتا ہے۔ انجمن تعلیم ملی کا قیام جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، اسی فاتح زمانہ آزادی اور ڈاکٹر صاحب کی بلند ہمتی اور بالغ نظری کا ایک ایسا ثبوت ہے جس کی مثال ہماری تعلیمی تاریخ، خاص طور پر مسلمانوں کی تعلیمی تاریخ میں شاید ہی ملے۔ اس زیر پرستی اور سیاست کاری کے زمانے میں بھلا اس انجمن کے حیاتی اراکین کے جن میں بیشتر جامعہ کے استاد ہی تھے، اس جذبے کی قدر کون کرے گا کہ تعلیم کے کام کا انعام خود کام میں ہوتا ہے اور یہ کہ تعلیم کا کام صرف انھیں کو کرنا چاہیے جو اس کے بغیر بے چین رہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد پر اپنے راہی اور کلکتہ کے مدرسوں کو چلانے کی نئے داری تھی۔ راہی کا مدرسہ نون کو اپریشن تحریک سے پہلے انھوں نے راہی میں اپنی نظر بندی کے زمانے میں قائم کیا تھا اور کلکتہ کا مدرسہ اسلامیہ تحریک کی دین تھی جس کا اقتراح دسمبر ۱۹۲۰ء میں گاندھی جی نے کیا تھا، سیاسی مصروفیتیں بھی بے پناہ تھیں، ان سب کے باوجود وہ جامعہ کے لیے سرمائے کی فراہمی کے کام میں ارباب جامعہ کے ساتھ شریک رہتے۔ وہ جب تک زندہ رہے، انھوں نے اپنے انداز سے ڈاکٹر صاحب صاحب اور جامعہ کی مدد کی۔ یہ جو مولانا کی وزارت تعلیم کے زمانے میں ۱۹۵۵ء سے Cover the Deficit اصول کے مطابق جامعہ کو باضابطہ گرانٹ ملنی شروع

ہوئی، تو اس کا سبب جامعہ سے مولانا آزاد کی مقصدی وابستگی ہی تھی۔

ہم نے ذکر صاحب کا نام بار بار لیا ہے، اس لیے کہ ذکر صاحب اور جامعہ دونوں کی شخصیت جیسے ایک ہو اور یہ ایک بڑی حقیقت ہے۔ جامعہ اور ذکر صاحب پر انگریزی اور اردو میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ تسلیم کے میدان میں، خواہ وہ رسمی ہو یا غیر رسمی، ابتدائی تعلیم سے لے کر اعلیٰ تعلیم کی سطح تک — بالعموم کی تعلیم ہو یا استاد کے مدرسے میں معلم کی تعلیم و تربیت کا کام، تصنیف و تالیف کے ذہنی کام ہوں یا ہاتھ کے کام کے ذریعے بچوں و بڑوں کی ذہنی صلاحیتوں کے بیدار کرنے کا کام — یہ سارے تعلیمی تجربے نہ صرف کتابوں کے اوراق میں محفوظ ہیں بلکہ ملک میں اور اسی دہلی میں مختلف اسکولوں اور اداروں میں انھیں کسی نہ کسی شکل میں اپنایا گیا ہے۔ جامعہ نے اپنے تعلیمی و تہذیبی مقاصد کے لیے بڑوں اور بچوں کے اردو زبان میں رسالے نکالے اور ہر سطح کی نہ معلوم ایسی کتنی کتابیں لکھوائیں جن سے سماج میں انسانیت، آفاقی نقطہ نظر اور علم و تحقیق کی اقدار کو بڑھاوا ملے، اور آزادی وطن، قومی اتحاد اور متحدہ قومیت کی تعمیر کے لیے سہی مسلسل کا جذبہ پیدا ہو۔ یوں تو جامعہ میں شروع ہی سے استادوں اور طالب علموں میں مختلف مذہبوں کے ماننے والے لوگ موجود رہے ہیں اور ہم یہ بات عذر خواہی کی نیت سے اور کوئی معذرت پیش کرنے کے لیے نہیں کہہ رہے ہیں، بلکہ ایک حقیقت ہے جو بیان کر رہے ہیں۔ فرض کر لیجیے کہ جامعہ اگر ایسا ادارہ ہوتا جہاں صرف مسلمان ہی استاد اور طالب علم ہوتے اور وہ قوم پرست، نیشنلسٹ، محب وطن، سچی مذہبیت کے قدردان اور سچی قومیت کے علمبردار ہوتے، قوم کے ہر فرد سے، چاہے وہ کسی مذہب کا ماننے والا ہوتا، محبت کرتے، اسے اپنا بھائی تصور کرتے، تعصب و نفرت سے گریزاں، علیحدگی پسندی سے متنفر اور محبت و یکجہتی کے پرستار ہوتے، تو بھی ہندوستانی نیشنلزم کی تاریخ میں اس کا ایک خاص مقام ہوتا، ممتاز اور قابل فخر۔ لیکن تعلیم و تربیت کی ایک تجربہ گاہ، ایک لیبارٹری کے لیے ضروری تھا کہ تعلیم کی ہر سطح پر جامعہ اتحاد و محبت کا ایک عملی نمونہ بھی پیش

کرے اور اس کے کیسے میں مختلف مذہب اور کچھ کے لوگ باہم مل کر اس طرح رہیں کہ ان کی زندگی ہندوستان کے مشترک کچھ Composite Culture کی ترجمان ہو۔

جامعہ کی سلور جوبلی کے موقع پر مشہور اردو شاعر حفیظ جالندھری نے ایک نظم پڑھی تھی جس میں ایک شعر یہ بھی تھا:

یہ ملت جب کبھی اپنی زیاں کاری کو جانے گی
وجود اس جامعہ کا معجزے سے کم نہ مانے گی

میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ اس ملت کو اپنی زیاں کاری کا کچھ احساس ہوا بھی ہے یا نہیں، لیکن اتنا ضرور جانتا ہوں کہ جامعہ کا قیام اور پھر نہ معلوم کتنے اور کیسے کیسے نشیب و فراز کے باوجود اس کا قائم رہنا اور آج پچھتر سال بعد ایک سنڈل یونیورسٹی کی شکل میں موجود ہونا یقیناً ایک معجزہ ہے، ایک کرامت ہے۔

یہ مہتمم بالشان کرامت ذکر صاحب اور اُن کے ساتھیوں کے حسنِ عمل، صبر و تحمل، ضبطِ نفس اور استغنا اور جذبہٴ ایثار کی ہے جنہوں نے بنجر زمین پر خشک سالی کے زمانے میں، ہل چلایا اور فکر و عمل کے بیج بوئے، اور پودے اُگائے اور انہیں اپنے خونِ جگر سے سیریا، اسی ایک بستی کے اسیر رہ کر برسوں روشن ضمیری کے چراغ جلاتے رہے۔ اسبابِ زینت و راحت کی طرف دیکھا تک نہیں، بھوکے رہے، ان کے بچے اچھی غذا اور اچھے لباس کے لیے اور خود اچھی کتابوں کے لیے بھی ترستے رہے، غرض انہوں نے اپنی جوانی، اپنا بڑھاپا، اپنا سب کچھ جامعہ میں لگا دیا۔ آج کے دن ان بزرگوں اور پاک روحوں کو سلام اور ان کی خدمت میں عقیدت اور احسانِ مہدی کا خراج۔

عزیزو اور دوستو، تغیر اور تبدیلی فطرت کا قانون ہے اور خود یہ

قانونِ فطرت اپنی جگہ اُل ہے۔ اکثر کانوں میں یہ بات پڑتی رہتی ہے کہ جامعہ بدل گئی ہے، کہنے والوں کا اس بات کے کہنے کا الگ الگ مفہوم ہوتا ہوگا، لیکن خیال ہے کہ ان میں سے کسی کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ جامعہ کو ویسا ہی رہنا چاہیے تھا جیسی کہ وہ، مثلاً آزادی سے پہلے تھی۔ بھلا یہ کیسے ممکن تھا، اس کائنات میں صبح سے شام تک تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کچھ چیزیں قائم رہتی ہیں اور کچھ بدل جاتی ہیں، یعنی تسلسل اور تغیر Continuity and Change

بھی فطرت ہی کا قانون ہے، اس لیے ان دونوں میں ایک توازن قائم رہتا ہے۔ بالکل اسی طرح انسانی سماج میں بھی بدلتے رہنے اور قائم رہنے کے دونوں کام ہوتے رہتے ہیں۔ ان میں سے، بقول ذاکر صاحب، کوئی ایک کام رُک جائے تو موت کا سامنا ہوتا ہے۔ جس جسم میں اپنے کو قائم رکھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی وہ تو فنا ہوتا ہی ہے، پر جس میں اپنے کو بدلتے رہنے کی سکت اور سلیقہ نہ ہو وہ بھی موت ہی کے گھاٹ اُترتا ہے۔ ہماری نظر اس پر رہنی چاہیے کہ ہمیں کیا باقی رکھنا ہے اور کہاں تبدیلی ضروری ہے۔ دونوں میں کامل آہستگی اور توازن ہو تو ہر تبدیلی دلفریب اور خوش آئند ہوگی۔ درخت کی جڑیں مضبوط رہیں اور اس کی پتیوں کے رنگ بدلتے رہیں تو اس سے زیادہ منظر اور کیا ہو سکتا ہے؟

تسلسل اور تغیر کی اس بات کے پس منظر میں جشنِ زریں کے موقع پر مرحوم روش صدیقی کی نظم کے درج ذیل مصرعوں میں سے ایک میں معمولی تبدیلی کے ساتھ، ایک تمنا کا اظہار ہے، جو ہم سب کی تمنا بھی ہو سکتی ہے :

شکرِ مجدد کہ ہیں سالِ پچھتر بیٹے جذبِ شوق کے صحرائے جنوں سماں میں
خشک صحرا میں ہوئی جوئے خرااں پیدا جیسے طلعت میں ہو اک بامِ چراغاں پیدا
(بقیہ صفحہ ۳۷ پر)

بیسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

(۱)

بیسویں صدی کا لہجہ تشکیک، استفہام اور بنیاری سے عبارت ہے۔ تاہم ایسی کوئی تقسیم پیش کرنا مشکل ہے کیوں کہ دو ادیبوں میں اکثر و بیشتر کوئی خصوصیت مشترک نہیں ہوتی اور جیسا کہ ایلٹ اور میٹس کے یہاں دیکھا جاسکتا ہے، استفہام کے دو شبدوش مثبت افراد کی مثالوں کی بھی کمی نہیں ہے۔

بودلیر (۱۸۲۱ تا ۱۸۶۷) کی نظم "اجنبی" سے بنیادی انسانی رشتوں کی شکستگی اور شوق نمود و ذوق عروج سے انحراف کا اظہار ہوتا ہے۔ اور اب اگر کچھ باقی بچتا ہے تو وہ محض لمحاتی اور تغیر پذیر تاثرات کی محبت اور وارفتگی ہے۔

وہ کون ہے

جو تمھیں ہے بے حد عزیز آخر

جو اب دواے خود کے بندے

تمھارے ماں باپ اور بھائی بہن ہیں تم کو عزیز

لیکن مرا تو اتنے بڑے جہاں میں

نہ کوئی ماں ہے نہ باپ کوئی

بہن ہے کوئی نہ کوئی بھائی

تو کیا تھیں اپنے احباب سے ہے اُلفت؟
 زباں سے وہ لفظ مت نکالو جو قیدِ مفہوم میں نہ آئے
 وطن کی اُلفت کے نغمہ خواں ہو؟
 مجھے بتاؤ کہ کرہ ارض کا وہ خطہ
 کہاں ہے جس پر وطن بسا ہے
 تو حُسن ہے عوہِ محبت؟
 خوشی سے گاؤں گا گیت اُس کے
 کہ حُسنِ معبود ہے اور اُس کو فنا نہیں ہے
 تھیں رہی ہے کبھی زردِ سیم کی تمنا؟
 خدا پرستی سے دور ہو تم
 تو زرد پرستی سے میں ہوں باغی
 بتاؤ اے اجنبی مسافر
 وہ کیسی شے ہے کہ عشق جس کا
 بردائے احساس پر کھارے
 طلسم بن کر کچھ گیا ہے؟
 مجھے محبت ہے بادلوں سے
 جو آسمانوں میں تیرتے ہیں
 سفرِ مسلسل ہے نام جن کا

اسی طرح لا فورج (La Forge) کی نظم "For The Book of Love" ایک طرف تصویرِ گناہ سے رومن کیتھولک ذہن کی سحر زدگی سے پردہ اٹھاتی ہے تو دوسری جانب محبت کے تمام رشتوں کی شکستگی اور اُن سے انقطاع کا رُوحِ فرسا احساس بھی کراتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی شاعر کی بادل اور بھول بن جانے کے تجربات سے گزرنے کی معصومانہ خواہش بھی بھانکتی ہوئی نظر آتی ہے:

شاید میں کل کا سورج نہ دیکھ پاؤں
 اور بوسے کی لذت سے محروم دنیا سے رخصت ہو جاؤں
 میرے ہونٹ کسی دوشیزہ کے لبوں کے لمس سے نا آشنا ہی رہے
 کسی غزال چشم نے میری اک نگاہ غلط انداز پر دل نہ ہارا
 کسی گل عذار کی باہوں میں سا کر میں مدہوش نہ ہوا
 میں نے پوری فطرت کا غم سہا ہے
 ہوا کے تھپیڑوں سے زخمی درختوں نے پژمردہ پھولوں نے
 میرے رگب احساس پر نشتر چلائے ہیں
 آسمان سے شبنم کے آنسوؤں کی بارش نے
 میرے پورے وجود میں اُداسی بھر دی ہے
 میں نے اپنی روح کی آلائشوں کا کفارہ ادا کیا ہے
 اگلی چند سطریں تمام تر انسانی جذبات کے آزادانہ اظہار کی فطری خواہش
 اور انھیں دبائے کے درپے رومن کیتھولک ذہن و مزاج میں قصاص کی عکاسی
 کر رہی ہیں :

میں نے عشق پر حقارت سے لعنت بھیج دی ہے
 اور نجات سے سرشار ہو کر اپنے وجود کے ٹکڑے کر دیے
 اور اس طرح زندگی سے دلیرانہ انتقام لیا ہے
 جب ساری دنیا نفس کی ناز برداریوں میں غرق ہے
 میں نے زہر خند کے ساتھ نفس سے بغاوت کی ہے
 اسی طرح ساجی اقدار اور ڈرائنگ روم کی تہذیب کی طنز آمیز تصویر کشی بھی
 ملتی ہے :

میں نے دیکھا کہ
 آراستہ ڈرائنگ روموں، تھپیڑوں اور چروں میں

وہ دوسروں سے بے نیاز سربر آوردہ اور مہذب ترین مرد
 اور امارت کے نشے میں سرشار فاسد حشیم
 پاکبازی کی تصویر بنی ہوئی نازک اندام عورتیں
 حیوانوں کی طرح باہم مصروف اختلاط ہیں
 کراہوں کی گونج کانوں میں آرہی ہے
 اور میں سوچتا ہوں ان کا مقصد حیات
 یہی چند لمحوں کی سرشاری ہے

انیسویں صدی تک شاعر عموماً سماج کے تئیں اپنی ذمے داری کا احساس
 رکھتا تھا۔ تشکیک کا آغاز بیسویں صدی سے ہوتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کا شاعر جس کی
 حیثیت اب اچھوت جیسی ہو چکی تھی، خود کو انقلاب کا علمبردار اور انسانیت کی راہ میں
 جام شہادت نوش کرنے والا عجاہ تصور کرنے لگا جس کی مثال کوریئر (Corbierre)
 کی نظم ”اپنے لیے کتبہ“ (Epitaph For Himself) میں ملتی ہے:

یہ بہت سی چیزوں کا لغو ہے
 جیب خالی لیکن قسمت سے یاری تھی
 طاقت بہت تھی لیکن قوتِ عزم نام کو نہیں تھی
 گویا کہ آزاد ہوتے ہوئے بھی مجبوس تھا
 دل تو زندہ تھا پر روح مُردہ تھی
 دوستوں کے لیے پُر خلوص تھا لیکن کوئی غم خوار نہیں تھا
 تخیل تھا مگر فکر نہیں تھی
 محبت تھی لیکن مسکراتے ہوئے ہونٹ نہیں تھے
 بے عملی تھی لیکن اعتماد نہیں
 اس کے اندر اوصاف نے خالیوں کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا۔
 شکم سیر بھی تھا اور غیر مطمئن بھی

مردہ تھا اگرچہ ابھی زندگی سے جانبر نہ ہوا تھا
 زندگی کو ہلاک کرنے والا اور بد قسمت تھا
 جسم پیاس سے خشک تھا لیکن دماغ میں سرشاری بھری تھی
 اس لیے توقع تھی کہ مستقبل کو وہ ٹھکرائے گا
 زندگی کو آزمانے کے انتظار میں مرض کا شکار ہو گیا
 اور مر جانے کے انتظار میں جیتا رہا

ٹی. ایس. ایلٹ کی نظم ”ملغوبہ“ Adulterated Mixture of

Everything اس طرح ہے۔

امریکہ میں پروفیسر
 انگلینڈ میں صحافی
 تم میرا تعاقب ہانپتے کانپتے کراؤ گے
 یارک شارٹر میں پکیر
 لندن میں ایک قسم کا بینکر
 تم میری ہانگ کھینچ لو گے
 پیرس میں خوش حال اور خوش قسمت شخص کا کالا ہیلٹ پہنتا ہوں
 جرمنی میں Emportheben کے خیال سے سرشار
 میں ایک فلسفی تھا

Bergeteleben کی تروتازہ فضا میں

میں نے افریقہ کے ایک نخلستان میں
 جرات کی کھال پہن کر اپنی ساگرہ کا جشن منایا
 موزمبیق کے جلتے ہوئے ساحلوں پر
 لوگ میرے مدفن کا پتہ دیں گے
 مندرجہ بالا چار نظموں میں انسانوں کے درمیان رہ کر جینے کی لامکانیت کا

انہار ہو رہا ہے۔ Ash - Wednesday اور ویسٹ لینڈ میں بھی اسی انہار کی کدو کاوش ملتی ہیں۔ دراصل بیسویں صدی کے مخصوص رویتے سے جو چیز مترشح ہوتی ہے وہ نہ تو یقین و اعتماد ہے اور نہ ہی بے یقینی و تذبذب بلکہ دونوں کے درمیان ایک طرح کا تصادم ہے۔ یہ ایک ایسی کیفیت ہے جب لوگوں کا ہر چیز پر سے یہاں تک کہ خود اپنے آپ سے بھی اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ غالباً ۱۸۵۷ء میں بودا لمر نے اسی ذہنی کیفیت کی غمازی کرتے ہوئے کہا تھا کہ احتجاج اور انصاف کا مطالبہ کرنا خود کو فلسطینی بنانے کے مترادف ہے۔ پھر بھی ۱۸۴۸ء میں سماجی انصاف کے لیے ایک جھوٹے سے انقلاب میں اُس نے عملاً حصہ لیا تھا۔

تساؤل و تشکیک اور انحراف و انکار کے اس رجحان کے اسباب کا جائزہ لیں تو سب سے پہلے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہر زمانے میں سماجی، معاشی اور سیاسی زندگی کا کوئی نہ کوئی آئیڈیل رہا ہے خواہ اس زمانے میں بددیانتی اور بدعنوانی کا کتنا ہی دور دورہ ہو۔ نشاۃ ثانیہ نے ایسے میں پہلی بار دنیا کو نئے نظام اقدار سے روشناس کرایا۔ اب انسانی سرگرمیوں کو اخلاقی ضابطوں سے منسوب کرنے کے تصور کا تسخیر اڑایا جائے لگا، اقتدار (اعلیٰ اقدار) نے ذریعہ نجات کے بجائے آدرش اور آئیڈیل کی جگہ لے لی۔ اخلاقی قدریں اور آئیڈیل طاقت و اقتدار کے متلاشی سیاست دانوں، ماہرین اقتصادیات، آرٹسٹوں اور ادیبوں کی ہوس رانیوں کا شکار ہو گئیں۔ اس طرح آرٹ اور فن نے مکمل طور پر مادی حیثیت اختیار کر لی۔

نشاۃ ثانیہ کے عہد میں ایک اور تبدیلی یہ واقع ہوئی کہ پہلی بار متوسط طبقہ وجود میں آیا جس کا مطمح نظر فوجی قوت کے ذریعے حاصل کردہ طاقت کا استحکام نہیں بلکہ صرف حصول زر تھا اور یہیں سے سرمایہ دارانہ اقتدار اور سودی مین دین کے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اور ازرا پاؤنڈ کے الفاظ میں "سرمایہ دارانہ عہد کی ابتدا نشاۃ ثانیہ سے ہوئی۔" ایسی دنیا میں انسانی دروندی اور صلہ رحمی کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس صورتِ حال کا اُس زمانے کے ادیبوں اور اہل قلم پر کیا ردِ عمل ہوا۔

بے رحم سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف سب سے پہلی بار فرانسیسی شاعر ویلان (۱۴۲۱ تا ۱۴۸۹) نے صدائے احتجاج بلند کی۔ گزرجوئیٹ ہوتے ہوئے بھی وہ ڈاکوؤں کی ایک جماعت میں شامل ہو گیا۔ ویلان کا یہ اقدام موجودہ نظام کے تئیں اُس کی بیزاری اور تشکیک کا نہ روئے کا غماز ضرور ہے لیکن اس بیزاری اور تشکیک کی تہہ میں یقین و اعتقاد کا ایک عنصر بھی پنہاں ہے۔ درحقیقت لامذہبیت اور انتہا پسندانہ عقیدت کے درمیان تصادم اُس دور کی امتیازی خصوصیات میں سے تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں موت ایک دردناک سانحہ تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ آخرت میں لوگ یقین بھی رکھتے تھے۔ اور اب بدلے ہوئے حالات میں موت کا تصور نہ صرف رنج و غم اور آزدگی طاری کر دیتا بلکہ انسان کو ہسٹریا میں بھی مبتلا کر دیتا ہے بلکہ اب لوگوں کا یقین آخرت پر سے اٹھ گیا۔ جیسا کہ ویلان کی نظم *Ballad of Dead Ladies* سے ظاہر ہوتا ہے اب فرانسیسی شاعری میں ہسٹریا اور شبِ خون کے احساس کا افکار ہونے لگا۔ اور اپادیلڈ نے اس ذہنی کیفیت کو نئے اقتصادی نظام سے منسوب کیا ہے جو آئیڈیالزم کو کبھی لبیک نہیں کہتا بلکہ اُس کے برعکس کھلے بندوں بددیانتی کی وصلہ افرائی کرتا رہتا ہے۔

اس کے سو سال بعد یعنی سترھویں صدی کے اوائل میں کنگ چارلس اول کے قتل کی صورت میں متوسط طبقوں کو مکمل سیاسی فتح حاصل ہو چکی تھی لیکن چونکہ یہ طبقے انتظامی امور سے نابلد تھے اور دہقان اور کاشت کار طبقے کا جھکاؤ اب بھی امرات کی طرف تھا اس لیے انھوں نے امرات سے مصالحت کر کے رہنے میں ہی اپنی سعادت و تہمتی سمجھی۔ اسی مصالحت کے نتیجے میں معاہدہ ریشورٹین وجود میں آیا۔ لیکن سیاسی نظام کو صحیح راہ پر لگانے کا سہرا ۱۶۸۸ء کے عظیم انقلاب کے سر جاتا ہے۔ ۱۶۸۸ء تک بادشاہ کے اختیارات بہت محدود رہ گئے تھے اور جمہوری اداروں کا فروغ

ہونے لگا تھا۔ بادشاہ حکومت تو ضرور کرتا تھا لیکن اُس کی حیثیت کٹھ پتلی سے کچھ زیادہ نہ تھی۔ اصل اقتدار تو متوسط طبقے کے ہاتھ میں تھا۔ یہ متوسط طبقے جوں جوں مستحکم ہوتے گئے اُن میں بدعنوانی، رشوت ستانی، اقرباء پروری اور تملق دچا پلوسی کی نعمتیں بھی شدید تر ہوتی گئیں۔ یہاں تک کہ نشاۃ ثانیہ کے دور جیسا مادی تشدد ہی اُن کی زندگی کا معمول بن گیا۔ اس انتشار میں سرپرستی کا ایک ایسا زیریں نظام بھی وجود میں آگیا جس کی مدد سے بادشاہ اپنی حیثیت کو مضبوط کرنے کی کوشش کرنے لگا۔

نشاۃ ثانیہ کے عہد سے (جب قتل اور زہر دے کر مار ڈالنے کے حربے حصول اقتدار کے لیے اختیار کیے جاتے تھے) اس نئے جمہوری انتظامی ڈھانچے کا موازنہ کریں تو بدعنوانی میں یہ چند قدم آگے ہی تھا۔ اس جانب اشارہ کرنا بے عمل نہ ہوگا کہ اگر عہد نشاۃ ثانیہ کے لوگ اپنے مقصد زرکشی کی پردہ پوشی کرتے تھے اور خود کو برٹا لامذہب کہتے تھے تو اٹھارہویں صدی کے عوام جمہوریت پسندی اور عیسائیت اور اعلیٰ ترین اخلاقی ضوابط پر کاربند ہونے کے دعویدار تھے۔ اٹھارہویں صدی کے صنعت پسندی اور سرمایہ داری کے جمہوری دور میں قرون وسطیٰ کی طاقت ور ٹریڈ یونینوں یعنی ”گلدز“ پر پہلی بار قانونی پابندی عائد کی گئی۔ پارلیمنٹ کے ایک تالون کے ذریعے مزدوروں کی تمام تحریکیں جو پہلے آزادانہ جلتی تھیں ان کو غیر قانونی مقرر دے دیا گیا۔ قرون وسطیٰ میں عوام پر توڑے گئے مظالم کی نوعیت جیلتی اور جذباتی تھی نہ کہ قانونی جب کہ اٹھارہویں صدی میں سرمایہ داروں کے مفادات کے تحفظ کی خاطر اُسے قانونی حیثیت دے دی گئی۔ اٹھارہویں صدی کے سیاست دانوں کا (جن میں جے بی بریٹن جیسے مذہبی خیالات کے حامل افراد بھی شامل ہیں) یہ عام رجحان بن گیا تھا کہ عالمی نظام کے مفاد میں مزدوروں پر ظلم و زیادتی روا ہے۔ صنعت پرستی کو نہ صرف معاشرے کی بلکہ مذہب اور سائنس کی حمایت بھی حاصل تھی۔ تقریباً تمام شعبہ ہائے حیات میں قول و عمل کا تضاد صاف بھلکتا تھا۔ اس دور کے بدنما داغوں پر نگاہ کرنے والا اور اُس کے خلاف آواز اٹھانے والا

اگر کوئی رہ گیا تھا تو وہ تھا ادیب اور خصوصاً سوفٹ جو اٹھارہویں صدی کی اہل روح کا صحیح معنوں میں نمائندہ تھا۔ اُس نے بہ یک وقت اپنے معاشرے سے بھی بغاوت کی اور اپنے عہد سے بھی۔

دیگر خرابیوں میں ایک بات یہ بھی تھی کہ معاشرہ اخلاقی انحطاط کی طرف مائل تھا۔ بنیادی انسانی رشتے بھی تاجرانہ ذہنیت کی بھینٹ چڑھنے لگے تھے جس کا اظہار رچرڈس کے ناول پامیلا میں ہوا ہے۔ ڈینیئل ڈیفو نے اپنے عہد کے تضادات اور اخلاقی انحطاط کا نقشہ اپنے ناول *Moll Flanders* میں کھینچا ہے۔

ڈینیئل ڈیفو نے اپنی تحریروں کے ذریعے ایک ایسے اسلوب کی بنیاد ڈالی جس نے اُس کے ہم عصر تمام ناول نگاروں کی دلچسپی کو منفی کرداروں یعنی *villains* پر مرکوز کر دیا کیوں کہ اُس عہد میں ناول کا ہیرو کوئی برکردار شخص ہی ہوتا تھا۔ ڈاکٹر جانسن اگرچہ آگسٹنی اقدار کے نفاذ کے لیے کوشاں تھے اُن پر بھی یہ حقیقت منکشف ہو چکی تھی کہ سیاسی نظام غیر منصفانہ ہے اور نہ صرف عام انسان بلکہ ادیب کے تئیں بھی ظالمانہ سلوک روار کھنے کا قائل ہے۔ آخرش وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ معاشرے میں ادیب اور ادب نواز افراد کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر ایسا دارانہ انداز سے زندگی گزاری جاسکتی ہے تو صرف خانہ بدوشی اختیار کر کے۔

صنعتی ترقی کے ساتھ ماحولیاتی آلودگی نے شہروں سے دیہاتوں کا نزع کرنا شروع کیا اور یہیں سے گولڈ اسمتھ کو یہ محسوس ہونے لگا کہ زمیندار اور اسامی کے رشتوں میں بڑی حد تک فرق واقع ہو چکا ہے اور اس میں انسانی درد مندی کا عنصر باقی نہیں رہ گیا ہے۔ یگانگت کے اُس فقدان کا تاثر ”ڈزرنٹیڈ لیج“ میں دکھایا جاسکتا ہے۔ تاہم یہ نکتہ غور طلب ہے کہ گولڈ اسمتھ نے نئے نظام عالم کے خلاف کوئی احتجاج نہیں کیا ہے بلکہ پُرانے نظام کے خاتمے پر اظہارِ افسوس کیا ہے۔

انسانیت سوزی اور صنعت پرستی کے خلاف کرب کے احتجاج کی لے قدرے

تیز ہو جاتی ہے لیکن ہسٹریا کی حد تک تیز صدائے احتجاج اگر کسی کی ہے تو ولیم بلیک کی ہے۔ جو نا تھن سوفٹ نے کسی نہ کسی طرح کے نظام کو اس کی تمام تر تلخی کے باوجود قبول کیا تھا لیکن ولیم بلیک ہمارے سامنے سماجی باغی کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے اور ضابطے اور اقتدار کے ہر تصور سے برگشتہ دکھائی دیتا ہے۔ رومانی شعرا کی طرف آئیے تو معلوم ہوگا کہ ورڈز ور تھ ایک طرف سماجی مساوات اور انصاف کا تقاضا کر رہے ہیں تو وہیں ہارن شیلی اور کیٹس بھی اپنے سماج اور اس کے اخلاقی ضابطوں سے بغاوت پر آمادہ ہیں۔ یہاں یہ تاثر ملتا ہے کہ انیسویں صدی کے شاعر نے خود کو سماج سے لاقطع کر رکھا ہے۔ اگرچہ وہ اب بھی دنیا کے سامنے خود کو ایک شہید کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ وہ ایک باغی شہید، بیعتبر، دانائے راز، درویش اور فقیر سب کچھ ہے جو اپنے عہد سے الگ تھلگ رہتا ہے۔ اس عہد کے اہل ادب سرمایہ دارانہ نظام کے بارے میں ایسے ہی خیالات کے حامل تھے۔

آرنلڈ نے یہ بحث اٹھائی کہ شاعر کو ان تمام باتوں سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیے۔ آرنلڈ نے اپنے عہد سے مفاہمت اور اس سے نباہ کرنے کی کوشش تو ضرور کی ہے لیکن اس کوشش کے نتیجے میں مایوسی ہی اس کے ہاتھ آئی ہے۔ تھومس کارلائل اور رسکن علانیہ طور پر کسی سماجی اور اخلاقی نظام کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں۔ موخر الذکر کو اس پر بڑی سبکی محسوس ہوئی تھی کہ ایسے وقت میں آرٹ کی تخلیق ہو جب دنیا غربت اور فقر و فاقے کے جال سوز مر حلے سے گزر رہی ہے۔ اس حقیقت کا ادراک ہوتے ہی ولیم مورس نے تو شاعری سے ہاتھ ہی اٹھایا۔ سنرگا سکل بنجامن ڈسریلی اور چارلس ڈکنس جیسے ناول نگاروں نے اس عہد کی پردہ کشائی میں اپنا مخصوص کردار نبھایا۔

یورپ میں صنعت کاری کا عمل انگلینڈ کے مقابلے میں کچھ پہلے ہی شروع ہوا۔ جدید شاعری کے عہد کا آغاز ۱۸۶۷ء میں فلائیر کی مادام بواری کی اشاعت سے پچاس یا ساٹھ سال پہلے ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر ڈی موسے نے انسانیت

شاعر کی غم رسیدگی کو ماہی خورد سے مشاغل قرار دیا ہے جو کہا جاتا ہے
 ی خون دل سے اپنے فزائیدگان کی پرداخت کرتا ہے۔ ڈی دگنی نے بھی
 ت کی راہ میں شاعر کی اُن بے غرض اور بے لوث خدمات کے موضوع پر قلم
 ہے جس کے لیے وہ تشکر کے چند الفاظ کا بھی مستحق نہیں سمجھا جاتا۔ اس
 سے شاعر کی مثال موسیٰ کلیم کی ہے جو ارض موعود تک لوگوں کی رہنمائی کرتے
 ن اس سے پہلے کہ وہ خود وہاں پہنچیں اور لوگوں کی زبان سے شکر یے کے دو
 یں کہ راہ میں ہی پیغام اجل مل جاتا ہے۔

انیسویں صدی کے وسط تک آتے آتے فرانس میں صنعت کاری کی
 اتنی گہری ہول چکی تھی کہ بورژوا طبقے کے خلاف نفرت پیدا ہونے لگی تھی۔
 سلم نے نسبِ زرد کے مروجہ تصور اور اُسے پیشہ بنانے والے افراد سے
 نارہ کشی اختیار کر لی۔ بودلیر نے جب اپنی نظم ”اجنبی سرزمین“ میں انسانیت
 کے خلاف احتجاج کیا تو اُس سے اُن کا مقصد تشکیک کا نہیں بلکہ مکمل
 انکار کا اظہار تھا اور اس کے لیے اعلیٰ بیانے کے کسی اخلاقی نظام اور راسخ
 اقدار کا وجود لازم تھا۔

ٹی ایس ایلیٹ پر فرانسیسی شعراء کے اثرات اگر تلاش کیے جائیں تو
 سے پہلے لا فورج کا نام آتا ہے۔ جیسا کہ ٹی ایس ایلیٹ نے اپنے مضمون
 کی شاعری“ میں لکھا ہے :

”میں کہہ سکتا ہوں کہ میں نے بولنے کا سلیقہ سب سے پہلے انہی سے
 انھوں نے مجھے میری اپنی طرزِ ادا کے شعری امکانات کا اندازہ کرایا۔ میرا
 ہے کہ میں پہلا شخص ہوں جس نے بودلیر سے شعری امکانات کی تہوں میں
 سنا لکھا۔ یہ صلاحیت اپنے اندر میرے ہم عصروں میں سے کسی ادیب و شاعر
 ید انہیں کی تھی جو شہری ترقی سے پیدا شدہ سفاک حقیقتوں کی عکاسی کی تقاضی
 یہ امکان تھا برہنہ حقائق اور آرزوؤں کو باہم دگر لانے کا اور خیال و حقیقت

کو ایک دوسرے کے مقابل رکھنے کا۔ بودیلر اور لافورج دونوں ہی سے میں نے یہ درس لیا کہ امریکہ جیسے صنعتی شہر میں ایک باہوش فرد جس مواد اور تجربے کا حامل ہے وہی اُس کے لیے شاعری کا مواد بن سکتا ہے۔ نیز یہ کہ جو چیز ابھی تک بے مصرف یا ناقابل عمل حد تک غیر شاعرانہ نظر آتی تھی اُسی میں نئی شاعری کا سرچشمہ تلاش کیا جاسکتا ہے۔ گویا کہ درحقیقت شاعر کا سر و کار ناجوئیدہ غیر شعری مواد سے شاعری کا قصر تعمیر کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر شاعر پر یہ منہسی ذمے داری عائد ہوتی ہے کہ شاعری سے یکسر کوئی علاقہ نہ رکھنے والے مواد کو بھی شعری صورت عطا کرے۔

بقول ٹی۔ ایس۔ ایلٹ بودیلر کی شاعری سے چار باتوں کی نشان دہی ہوتی ہے :

- ۱۔ یہ شاعری دعوے اور موجودہ عمل کے درمیان تضاد کو ظاہر کرتی ہے۔
- ۲۔ شاعر کو باقی معاشرے سے الگ تھلگ کرتی ہے۔
- ۳۔ اس سے بورژوائیٹ کے خلاف شاعر کی نفرت کا اظہار ہوتا ہے۔
- ۴۔ یہ شاعری انسان کے اندر جذبہ ترجم کو زندہ رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔

اپنی شناخت ایک نادار شخص کی حیثیت سے کرنا بودیلر کا کوئی سیاسی منصوبہ نہیں ہے۔ یہ انسانی روح کو سرمایہ پرستی کی زنجیروں سے آزاد کرانے کی ایک کوشش ہے۔ یہ تشکیک یا استہنام بھی نہیں بلکہ اعلیٰ سطح کا اثبات ہے۔ شراب شاعری یا نیکی ان میں سے آپ چاہے جس شے کا بھی انتخاب کریں لیکن نشہ آپ کو خسرو در آنا چاہیے۔

اس دنیا سے کہیں دور جانے کی خواہش کا اظہار بھی بودیلر کی شاعری میں ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے :

”میر زندگی ایک اسپتال ہے جہاں ہر مریض کی دلی آرزو ہوتی ہے کہ وہ دوسرے کے لیے بستر خالی کر دے۔ کوئی چوٹے کے سامنے بیٹھنا پسند کرتا ہے تو کوئی

یہ سمجھتا ہے کہ کھڑکی کے پاس بیٹھ کر اُس کی صحت بحال ہو جائے گی۔
 مجھے اس سے اور اس دنیا کے زہر آلود اغترات سے نجات دلادے اور
 اے خدا مجھے کچھ اچھے اشعار کہنے کی توفیق دے جو مجھے یہ احساس دلا سکیں کہ میں
 اصل انسان نہیں ہوں اور یہ کہ میں اُن لوگوں سے کمتر نہیں ہوں جنہیں میں ناپسند
 کرتا ہوں :-

یہاں ہم مسیحی اخلاقی اقدار کا واضح اثبات دیکھ سکتے ہیں۔ تخیل کی ایک
 ایسی آرزو جس کے لیے ترم اور انسان دوستی لازم ہیں :

مگر اصل مسافر وہی ہیں جو جدا ہو جاتے ہیں
 جدا ہونے کی خاطر غبارے کی طرح ہلکے دلوں کے ساتھ
 وہ اپنے مقدر سے کبھی منحرف نہیں ہوتے
 اور سبب جانے بغیر بھی کہتے رہتے ہیں
 ہمیں تو چلتے جانا ہے

جدید یوں کا شعری منصوبہ یہی ہے۔ اس کی جھلک مندرجہ ذیل سطور میں
 بھی ملتی ہے :

سمندر کی بے پایاں گہرائیوں کی خواہی کریں
 یہ کیا دیکھنا کہ جنت ملتی ہے یا دوزخ
 یہی بہت ہے کہ نامعلوم اسرار کی گہرائیوں میں
 نئی حقیقتیں ہاتھ آجائیں

نامعلوم مظاہر یا شاعر کی داخلی روح کا استکشاف محض قدیم مسیحی اخلاقی اقدار
 کی دریافت تک ہی رہنمائی کر سکتی ہے تاہم اخلاق و اقدار سے عاری اس عہد میں
 اُن کی حیثیت نئی ہوگی۔

بودیلر نے ایک جگہ شہسہر کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

بیماروں کے مسکن، قحبہ خانے، عجبس اور
ایسے تمام جہنم آسا ٹھکانے جہاں گناہ
آہستگی سے پھول کی طرح کھلتا ہے

شہر بودیر کے لیے پرکشش بھی ہے اور قابل نفرت بھی۔ جب وہ شہر کا ذکر
کرتا ہے تو اُس کا لہجہ ہمیں جرانی پیغمبر جبریمیان کی یاد دلاتا ہے جسے اپنے شہرے
بہ یک وقت اُلفت بھی ہے اور نفرت بھی۔ اُنیسویں صدی میں شاعری میں غیر
شاعرانہ اور کشش سے عاری شہری زندگی کو موضوع بنانا غیر معمولی بات تھی
نشاۃ ثانیہ کے دور میں ازمنہ وسطیٰ میں رائج انسان کے گناہ اولین کے عقیدے
کی جگہ نظریہ خردوت نے لے لی۔ اس کے علاوہ یہ کہ چونکہ خدا کے وجود میں عقیدہ باقی
نہیں رہا تھا، اُس کی جگہ انسانی آرزوؤں کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کا آدرش ملتا
ہے۔ افراد کی آرزوؤں کو کوئی مادی شکل دینے کی خواہش سے عبارت ہے۔ ان
تمام مقاصد اور معایر کا مقدر انتشار کی نذر ہوتا تھا اور انسان پر موت کی ناگزیریت
کا ایتقان ہوا۔

اگسٹن عہد میں جس کی ابتدا ۱۶۶۰ء سے ہوئی، مختلف طرز ہائے حیات کے
درمیان ایک طرح کی مناسبت دیکھنے کو ملتی ہے جب انسانی فطرت کے بعض عناصر
مثلاً تخیل و تصور کو نظر انداز کیا جانے لگا۔ اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں جو
عقلیت اور روشن خیالی کا عہد تھا فطری انسان کا تصور ابھر کر سامنے آیا جو اس
نکتے میں یقین رکھتا تھا کہ کسی عقیدے کو قبول کرتے وقت انسان کو تجزیہ و تفحص
کی تمام قوتیں آزمائینی چاہئیں یعنی کہ ہر چیز کی عقلی توجیہ کر لینی چاہیے۔ اس عہد کا
انسان کی طاقت و اختیار میں بھی یقین تھا اگرچہ اس یقین کی حدیں نشاۃ ثانیہ
کی وسعت کو نہیں چھوتی تھیں۔ یہ عہد محسوس کرتا تھا کہ عقل و تجزیہ کی مدد سے انسان
کائنات اور قدرت کے کارخانے کے اسرار و رموز سے پردہ اٹھا سکتا ہے۔ پوپ
نے کہا تھا "خدا نے فرمایا: یوٹھن ہو جائے اور ہر طرف روشنی ہوگئی"۔ اٹھارہویں

مدی کے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ دنیا ایسے متعینہ اور مضبوط اصول پر مبنی آفاقی نظام کے تحت چل رہی ہے جسے سائنس دان نظام فطرت کہتے تھے۔ اسی نظام کو شافطبری نے اشیاء کی موزونیت *Fitness of Things* سے تعبیر کیا ہے جو انسان کے لیے قابلِ اُکشان ہے۔ عہدِ وسطیٰ میں اسی نظام فطرت نے خدا کی جگہ لے لی تھی۔ گویا کہ فطرت کو نئے خدا کی حیثیت مل گئی جو تمام خایوں سے مبرا ہونے کے باوجود موجود اعلیٰ کا درجہ نہ پاسکی بلکہ اُسے نیچیت آئیڈیل کے اپنی جگہ مکمل سمجھا جاتا تھا اور انسان چونکہ اسی نظام فطرت کا جزو ہے نتیجتاً وہ بھی خایوں کی ماری ٹھہرایا گیا۔

دوسرا انسان کے اندر خیر کے بنیادی عنصر کا قائل ہے۔ وہ انسانی سماج کی گذشتہ تاریخ کے ایسے دور یا مرحلہ کا تصور کرتا ہے جب سماجی اداروں کا وجود تھا اور ہر شخص اپنے احساس و شعور کی رہنمائی میں عمل کر کے مطمئن رہتا تھا اور یہ احساس و شعور چونکہ فطرت کا ہی حصہ تھا اس لیے وہ خیر کا منظر بھی تھا۔ ذاتی ملکیت کی حدود متعین نہیں تھیں۔ جو جتنا چاہے بے سکتا تھا۔ آپس میں کسی جنگ و جدال کی ذبت آئی نہ تھی۔ ایک دن ایسا ہوا کہ کسی شخص نے اپنی املاک کے ارد گرد دکلڑیاں کھڑی کر دیں اُس کی حدود کی نشان دہی کے لیے۔ اور اُس کے اس عمل نے ذاتی ملکیت کے تصور کی بنیاد ڈال دی۔ اسی کے ساتھ زفتہ زفتہ دیگر سماجی ادارے بھی وجود میں آتے گئے اور انسان جو آزاد پیدا ہوا تھا ہر جگہ پابہ زنجیر ہوتا گیا۔ فطری انسان کے تصور نے جس کی اقتراع کا تو نہیں بلکہ تہیہ کا ہمارا دوسو کے سر ضرور جاتا ہے انیسویں صدی کے ذہن کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ قرونِ وسطیٰ کے انسان کا ذہن اخلاقی ترجیحات کے معاملے میں خاصا واضح تھا۔ ان میں اہم ترین مقام اطاعتِ الہی کو حاصل تھا اور اس کے بعد فرماں روا اور ملک سے وفاداری جیسی اقدار آتی تھیں۔ لیکن فطرت یعنی انیسویں صدی کا خدا حد درجہ تہوری موجد تھا۔ اُس کے رومو جیسے پیغمبروں کا عقیدہ تھا کہ فطرت سے ملنے والی تمام چیزیں یکساں طور پر خیر سے متصف ہیں اور اسی لیے تمام تر انسانی احساسات

فطری انسان کے تصور کا معاشرتی پہلو یہ تھا کہ فطری انسان اپنی تائمر مفروضہ خلقی بھلائی یا خیر کے ساتھ جلد ہی شہدے پن پر اتر آیا جس کا نقشہ فیلڈنگ نے ۱۸۸۹ء میں ٹام جونز میں کھینچا تھا۔ ورڈزورتھ نے اپنے احساسِ جرم کی پردہ پوشی کے لیے فطری جذبات کے نظریے کا استحصال کیا جیسا کہ اینٹ Annet سے اُن کے معاملات سے روشنی پڑتی ہے۔ یہ درحقیقت مصلحت پسندی کا فلسفہ تھا جو فطرت پسندی اور خیر برستی کا بھیجیں بدل کر افراد کی خود غرضی، ظلم پروری اور انایت کی نمائندگی کر رہا تھا۔ ادیب و شاعران باتوں سے آگاہ تھے اور جیسے ہی فطرت پسندی کے نظریے نے سرا بھارا اُس پر تنقیدیں شروع ہو گئیں۔ انگلینڈ کے مقابلے میں فطری انسان پر شدید تر تنقید فرانس میں ہوئی کیوں کہ ڈکنس، تھیکرس جیسے ادیبوں کے پیش نظر اپنی کتابوں کی فروخت کا مسئلہ بھی تھا۔

سرخ و سیاہ The Red and the Black کے فرانسیسی مصنف اتاں دال نے اپنے ہیرو جولین سورل کو سیاسی طاقت کے حصول کی خواہش میں مبتلا دکھایا ہے جس کے لیے اس کے سامنے دو راستے ہیں۔ یا تو وہ سپاہی بن جائے یا پروہت کی جگہ سنبھال لے۔ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے لیے سورل ہر طرح کی بد اطواروں میں ملوث ہو کر کامیاب تو ہوتا ہے لیکن آخر کار اُس پر یہ راز آشکار ہوا کہ معاشرے میں اُس کا مقام کسی طرح برتر نہیں ہے۔ یہ سوچ کر وہ دوسروں کو اذیت پہنچاتا ہے اور یہی عمل اُسے تختہ دار تک لے جاتا ہے۔ اس طرح ناول سرخ و سیاہ میں فطری انسان کے ناگزیر انجام کی پیش گوئی کی گئی ہے۔

لیکن جیسا کہ بلزاک نے اپنے ناول اولڈ فادر بورو میں دکھایا ہے فطری انسان کوئی ایسا کردار نہیں ہے جسے کوئی سبق سکھانا مقصود ہو۔ فلائیر کی مادام بواری اگر مقامی عورت کی تصویر پیش کرتی ہے درحقیقت فطری انسان کا ہی پورٹریٹ ہے۔ فلائیر نے خود اعتراف کیا تھا کہ "میں مادام بواری ہوں۔"

فطری انسان کے تصور کے ساتھ ساتھ ایک اور تصور بھی ابھرا ہے اور

وہ ہے سیاسی یا سماجی انسان کا۔ سماجی انسان اور فطری انسان دونوں مجزوں بھائی ہیں یا ایک ہی شخص کے دو چہرے ہیں۔ دونوں ہی روسو کے ذہن کی پیداوار ہیں۔ فطری انسان کے حامیوں کو انسانی خامیوں اور کمزوریوں کے مسئلے کا سامنا رہا ہے۔ اگر انسان کو خیر مطلق کا منظر سمجھ لیا جائے تو طبع اور بردیانتی جیسے تباہ کس منہ میں شمار ہوں گے۔ روسو نے اس ضمن میں یہ وضاحت پیش کی کہ انسان کامل ہے یا قابل اکمال ہے لیکن سماجی اداروں اور ضابطوں نے اُسے خرابی کی راہ پر لگا دیا ہے۔ یعنی کہ انسان آزاد پیدا ہوا تھا لیکن ہر جگہ وہ خود کو زنجیروں میں جکڑا ہوا پاتا ہے۔ اس طرح سیاسی یا سماجی انسان لازمی طور پر فطری انسان کا رفیق و ہم سفر قرار پایا۔ اس تصویر نے انیسویں صدی میں آنکھ کھولی اور سوشلزم کے ارتقاء کے ساتھ اس کو شہرت ملتی گئی۔

ٹوی۔ ایچ۔ لارفنس نے سیاسی انسان کو سماجی انسان اس نظریے کی بنیاد پر کہا ہے کہ اگر کسی شخص کا ماحول بدلتا ہے اور اس کی سیاسی زندگی عقل کی رہنمائی میں منظم و مضبوط ہے تو اُس کے جذبات کی برائی گشتی کا اندیشہ ہمیں رہنا چاہیے۔ اس نظریے کے مطابق جس شے کی اہمیت ہے وہ خارجی زندگی ہے نہ کہ داخلی زندگی؛ اور انسانی فطرت کی انسانی عقل کے ذریعے مشین کے مانند تربیت کی جاسکتی ہے اور اسے کنٹرول میں رکھا جاسکتا ہے؛ انسان میں خارجی اثرات کی مدد سے کمال پیدا کرنا ممکن ہے۔ فلاہیر نے اپنے ناول میں اس نکتے پر توجہ مرکوز کی ہے محض سماجی ضابطوں کی اصلاح سے کوئی فائدہ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ اصل ضرورت ہے دلوں کی حالت بدلنے کی۔ اس کے علاوہ انسانی فطرت کو بدلنے کا کوئی اور طریقہ ہے نہیں۔

جب فطری انسان کو احساس ہوا کہ اُس کے تمام ارمان پورے نہیں ہو سکتے تو اُس کے خواب بکھر گئے اور مایوسی نے اُسے گھیر لیا۔ اس مایوسی کی زائدہ خود ترجی اور طال نے ۱۸۵۷ء تک آتے آتے تلخی اور کلبیت کی شکل اختیار کر لی جو ہسٹریا

یا جنوں سے زیادہ قریب تھی۔ لوگوں کو یقین ہونے لگا کہ زندہ رہنے کا واحد طریقہ یہی ہے کہ تنہائی کا سہارا لیا جائے۔ یہی نہیں بلکہ لائبریریوں نے جیسا کہ ”سائمن آف ملڈ اردو“ میں ظاہر کیا ہے۔ مسرت و انبساط تک ہماری رسائی اُسی صورت میں ہو سکتی ہے جب ہمارے پاس اقدار کے معیار ہوں (اور یہ اقدار اخلاقی نہ ہوں تو جالیاتی ہی سہی) اور جب ہم مسرتوں کی مختلف اقسام میں امتیاز کر سکتے ہوں۔ لیکن فطری انسان انہی تمام خواہشوں کو یکساں ترجیح دیتا تھا اور ہر ایک وقت سب میں گرفتار رہتا تھا اور (نتیجہ بیشتر یہی ہوتا تھا کہ ہاتھ کچھ بھی نہ آتا) آخر نوبت یہ آئی کہ حد درجہ بے دلی اور بے زاری کی کیفیت پیدا ہو گئی اور یہی کیفیت آخر کار فطری انسان کے زوال کا سبب بنی۔ فطری انسان نے تو بڑی اُمیدیں باندھ رکھی تھیں کہ اخلاقی بندشوں سے خود کو آزاد کر کے عیشِ دوام کی دولت حاصل کرے گا۔ لیکن حقیقت تو اُس پر اب کھل چکی۔

بودیلر نے کہا تھا کہ بورژوازی خدا میں یقین نہیں رکھتا کیوں کہ وہ دوزخ سے خوف زدہ ہے۔ فطرت پسندی سے وہ اپنی بد اعمالیوں کی پردہ داری کا کام لے رہا ہے۔ اُنیسویں صدی کے نصفِ اول میں فطری انسان بے روک ٹوک جو چاہتا ہے کرتا ہے اور بے حیائی سے بھی نہیں چوکتا۔ لیکن اسی صدی کے نصفِ آخر میں اُسے اندازہ ہوتا ہے کہ ذوقِ عمل کا نتیجہ مایوسی و محرومی ہے اس لیے وہ عمل سے دست کشی اور محض تصورات میں تکمیل آرزو کا فیصلہ کرتا ہے۔ Villiers de l'Isle Adam اپنے ڈرامے Axel میں جو یورپ کے روحانی ارتقا کی تاریخ پر محیط ایک دستاویز ہے۔ ڈرامے کے ہیرو کو اپنے خواب کے بارے میں یہ بیان دیتے ہوئے پیش کرتا ہے:

خواب کتنے خوبصورت ہیں
ہم اُن کی تعبیر کی تمنا کیوں کریں
ہم نے اپنے پریشاں دلوں میں

زندگی کے عشق کو پامال کر ڈالا ہے
 زندہ رہنے کا عمل ہمارے خدام انجام دے لیں گے
 میں نے اتنا زیادہ سوچا ہے
 کہ عمل کے آگے سر تسلیم خم کر نہیں سکتا

انیسویں صدی جیسے جیسے آگے بڑھتی جاتی ہے ادب میں خودکشی کے واقعات
 کی مقدار میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے اور اس کا سبب ہے درماندگی و مایوسی۔ مزید
 یہ کہ عمل مردے عورت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جس کا کردار اکثر دہیشتہ نظامِ مذہب ہوتا
 ہے۔ Huysmans نے چار ناول لکھے جس میں اُس نے رومانیت کے آغاز سے اُس
 کے زوال اور مذہب کی طرف رُخ پھیرنے کی مدت کے کوائف کا اختصار پیش
 کیا ہے۔ پہلے ناول میں جس کا عنوان 'Dawn There' ہے اُس نے رومانی بنیاد
 کی عکاسی کی ہے اور مذہب کے تئیں نفرت کا جذبہ یہاں اُمڈ آیا ہے۔ یہاں
 شیلے کے آئیڈیل فلسفے کا اظہار نہیں ملتا بلکہ رومانیت کے زیادہ پر تشدد اور کریمہ
 رُخ سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔

دوسرے ناول 'Against The Grain' میں ہیرو Des Essente
 جسمانی و روحانی درماندگی کے سبب معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے لیکن بُرائیوں
 اور زندگی کے تمام تر تجربات سے گزرنے کی اُس کی شدید خواہش ابھی ختم نہیں ہونے
 پاتی۔ اضمحلال کے باعث چونکہ قومی میں جنبش باقی نہیں جو اُسے حقیقی عمل کے قابل رکھ
 سکے، اس لیے وہ تصوراتی گناہ میں مبتلا ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ کہیں زیادہ
 درماندگی کا شکار ہوتا ہے۔ یہیں وہ فیصلہ کرتا ہے کہ یا تو اپنا خاتمہ کر لے یا اپنے
 طور طریقے بدلے۔ ناول کے آخری باب میں ہم Des Essente کو مصروف دعا دیکھتے
 ہیں کہ وہ خدائے عقود رحمت کا طلب گار ہے۔ یہ التجا بذاتِ خود اُس دور کے مزاج
 کی تبدیلی کی دلیل ہے جب معاشرہ مذہب کی طرف رُخ کر رہا تھا۔

تیسرے ناول منزل کی طرف (En Route) میں ہیرو سیاحت کی منزل

کی طرت گامزن ہے۔

جو تھے ناول کلیسا (Cathedral) میں مسیحی تصوف اور ایذا پرستی کو مسیحی کردار کے حُسن کے نقطہ نظر کی روشنی میں دیکھا گیا ہے۔

ٹی۔ ایس۔ ایلٹ کو ایک ایسی حد درجہ فرسودہ تہذیب کا سامنا تھا جس میں نفسانی خواہشات بھی دم توڑ رہی تھیں۔ اُنیسویں صدی کا انسان بھی حقیقی زندگی سے دور کا بھی علائقہ رکھنے والی انتہائی خوابناک اور آئیدیل باتوں میں غور ہنا پسند کرتا تھا۔ اسی کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ پٹرنے ابدی یا لافانی عودت کے تصور میں ایک ایسی عورت کے خدوخال پیش کیے ہیں جس میں خیر اور گناہ کے دونوں پہلو اپنی انتہا پر ہیں۔ اور جو زندگی کے گوناگوں تجربات سے گزر چکی ہے۔ پٹرن کے نزدیک عورت ایک گتھی ہے جس سے وہ خائف رہتا ہے۔ ڈیلیو۔ بی۔ ایٹس نے اپنی نظم "نوسکنڈ ٹرائے" میں کہا تھا:

اُس عظمت میں آگ جیسی سادگی ہے
کھینچی ہوئی کمان جیسا حُسن ہے
اس جیسی بے مثل شے آج کے دور میں
غیر فطری معلوم ہوتی ہے
بلند و برتر اور بے پیک

یٹیس نے بھی ابتدا تو آئیدیلزم سے کی تھی لیکن دوسرے مرحلے یعنی اُنیسویں صدی کے اواخر میں نفسانی لذتوں اور خواہشات کا رُخ کیا اور اب وہ سدا بہار ذہانت کی سرگرمیوں پر لذت آگئیں موسیقی کو ترجیح دینے لگا۔ اے۔ سی۔ وارڈ اور روتھ وغیرہ کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ بیسویں صدی کا ادب محض انکار کا ادب ہے۔ ابتدا انکار سے ضرور ہوئی جیسا کہ یٹیس کے انکارِ محبت سے ظاہر ہے لیکن انجام کار اُس نے شہوانی و نفسانی خواہشات کی اہمیت کو تسلیم کیا جس کی

مثالیں خود اٹیس کے یہاں ملتی ہیں خصوصاً جب وہ عورت کو آدرش کو پیش کیا ہے۔

بے ریائی اور مسلسل خود احتسابی کی ہم آہنگی کے نتیجے میں انیسویں صدی میں خود کشی کے متعدد حادثات پیش آئے ہیں۔ خود احتسابی کی بڑی روشنی اور مستحکم مثال فلسفی امیل (Amiel) چھوڑ گیا ہے جنہیں جوائس اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے زمانے میں مارسل پر دست بھی ادب کی تخلیق کر رہا تھا۔ اُس کا ناول "In Remembrance of Things Past" جسے درحقیقت وقت کی تلاش کیا جاسکتا ہے۔ خود احتسابی کی دستاویز ہے۔ "ویسٹ لیٹ" میں بھی اڈیپس کی کہانی کارفرما ہے۔ (مسلسل)

سلسلہ: جامعہ کی پھتروں ساگر

آج اس شمعِ دل افروز کے پردانوں میں
کچھ لگن بھی ہے، نگاہ بھی ہے کچھ لاگ بھی ہے
دل میں پرست ہے اک نشترِ خودداری بھی
وقت گاتا ہے جسے لب پہ وہی راگ بھی ہے
سوزِ نہاں بھی ہے اور سازِ سکوتِ افشاں بھی
جس سے انکار گھیل جاتے ہیں وہ آگ بھی ہے

کاش اس آگ سے ہو شعلہ ایساں پیدا ■■

اُردو نشاۃ ثانیہ کا نام تمام عمل

تاریخی پس منظر میں

اقتدار عالم خاں

ان نئے رجحانات میں جو انیسویں صدی کے دوران ہندوستانی تہذیب کے مختلف ترکیبیں اجزاء میں ردنا ہوئے، مغربی تعلیم اور علوم سے عبارت دانشورانہ روشن خیالی کی پیش رفت بہت اہمیت کی حامل تھی۔ مذہب اور روایتی اقدار کا ازسرنو ایک عقلیت پسند نقطہ نظر سے مطالعہ اور مختلف علوم کے لیے سائنٹفک منہاجیت اور ضوابط کے اختیار کرنے کی متواتر کوشش، اس روشن خیالی کی مخصوص شناخت تھی جو اس کو تہذیبی اور مذہبی احیا کی ایسی کوششوں سے میز کرتی تھی جن کا یورپ کی جدید صنعتی تہذیب کی طرف بنیادی طور پر ایک معاوضاتی رخ تھا۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ مخصوص تاریخی حالات میں ابھرتی ہوئی روشن خیالی کی یہ لہر، سماجی اصلاح اور سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے کوشاں ان تحریکات کا نظریاتی سرچشمہ ثابت ہوئی، جن کے ذریعے پورے ملک کے پیمانے پر جدید طرز زندگی اور فکر کے ساتھ ساتھ اور قومی اتحاد اور قومی آزادی کی سمت پیش رفت ممکن ہو سکی۔ اس عمل کو نوآبادیاتی نظام کے ان مثبت اثرات میں شمار کیا جاسکتا ہے جن کا مارکس نے ذکر کیا ہے۔ عہد جدید میں بعض قوم پرست اور

رکسٹ مصنفین نے اس پر عمل کو ایک مخصوص نوعیت کے نشاۃ ثانیہ سے جیر کیا ہے۔ مثال کے طور پر انیسویں صدی کے دوران میں پیدا ہونے والی دانشورانہ روشن خیالی اور اس کے اثر میں فروغ پانے والے ادبی رجحانات اور سماجی و مذہبی اصلاح کی کوششوں کو اسی زمانے کی بنگالی نگارشات میں کسی قدر غیر واضح انداز سے ”بنگالی نشاۃ ثانیہ“ (Bengal Renaissance) کا نام دیا گیا تھا۔ اس کے بعد یہ تصور ہندوستان کی سماجی تاریخ کے مطالعے میں ایک کارآمد تجزیاتی سہارے یا آلہ (Tool) کے طور پر استعمال کیا جانے لگا اور اس کی مختلف تادیلیں بھی کی گئیں۔ ان میں سب سے مربوط تادیل وہ تھی جو موجودہ صدی کی چوتھی دہائی میں مشہور بنگالی مارکسٹ دانشور، سونوبن سرکار نے پیش کی۔ اس تادیل کی رو سے وہ احيائي رجحانات جو یورپ کی صنعتی تہذیب کو کسر زد کرتے ہیں انیسویں صدی کی ”بنگالی نشاۃ ثانیہ“ کا جزو نہیں تھے۔

اس سلسلے میں یہ ایک اہم سوال ہے کہ انیسویں صدی کے دوران اُردو کلمچ میں پیدا ہونے والے وہ کون سے رجحانات تھے جن کو ان ہی معنوں میں اُردو ادب اور کلمچ کا نشاۃ ثانیہ قرار دیا جاسکتا ہے جن معنوں میں راجہ رام موہن رائے اور ان کے پیروؤں کی تحریک کو ”بنگالی نشاۃ ثانیہ“ سے تعبیر کیا گیا۔ اس مختصر نوٹ میں مذکورہ بالا سوال کے مختلف پہلوؤں پر مختصر تبصرے کی کوشش کی گئی ہے۔

اُردو کلمچ میں دانشورانہ روشن خیالی کی سمت ابتدائی پیش رفت کے بارے میں کوئی بھی گفتگو علی گڑھ تحریک کے ذکر کے بغیر بے معنی ہوگی۔ علی گڑھ تحریک سے یہاں مراد اس تحریک سے ہے جو انیسویں صدی کے دوران شمالی ہند میں تعلیمی اور تہذیبی اصلاح کے ایسے پروگرام کو لے کر سرگرم عمل ہوئی تھی جس کا مصلح نظر، مسلم اشراف کو جن کی مادری زبان اُردو تھی، مغربی افکار اور سائنس سے روشناس کر کے ان کے درمیان عقلیت پسندی اور روشن خیالی سے عبارت ایک نئی دانشورانہ بیداری پیدا کرنا تھا۔ اس تعریف میں دانستہ طور پر علی گڑھ تحریک کو ۱۸۵۷ء کے بعد کے عہد تک

محدود کرنے سے گریز کیا گیا ہے۔ میرے نزدیک نئی دانشورانہ بیداری کی وہ لہر جو ۱۸۵۷ء کے بعد شمالی ہند کے مسلم اشراف کے درمیان سید احمد خاں اور ان کے ہمناؤں کی نگارشات اور کوششوں کے نتیجے میں پیدا ہوئی، بڑی حد تک اس ناتمام نشاۃ ثانیہ کی تویس تھی جس کی ابتدا ۱۸۳۱ء کے بعد دہلی کالج میں ہوئی تھی۔ علی گڑھ تحریک کا انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم بنائے جانے پر اصرار، اس کی طرف سے مذہب اور ردیاتی اقدار کے ازسرنو مطالعہ کی تجویز اور مختلف علوم کے فروغ کے لیے سائنٹفک منہاجیات اور ضوابط کے اختیار کرنے کی متواتر کوشش، اس تحریک کے دانشوروں کو ۱۸۵۷ء سے پہلے کے دہلی کالج کے ان اساتذہ اور طالب علموں کا وارث اور پر وراثت کرتی ہیں جنہیں ایسا ہی طرز فکر اختیار کرنے پر ”بے دین“ اور ”کرستان“ کے القاب سے نوازا گیا تھا۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ علی گڑھ تحریک سے وابستہ اکثر شخصیتوں نے مغربی تہذیب اور علوم کی عظمت کا پہلا سبق دہلی کالج میں ہی پڑھا تھا۔ اس سلسلے میں جن لوگوں کے نام ذہن میں آتے ہیں ان میں محمد حسین آزاد، الطاف حسین حالی، ذکا اللہ اور نذیر احمد قابل توجہ ہیں۔ یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ سید احمد خاں کی علی گڑھ منتقل ہونے سے پہلے کی نگارشات اور کوششوں کو بھی علی گڑھ تحریک کا اہم حصہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ صاف ظاہر ہے کہ جس تحریک کو علی گڑھ کے تعلیمی مشن کے حوالے سے پہچانا جاتا ہے دراصل ایک ایسے وسیع تر رجحان کا حصہ تھی جس کی ابتدا شمالی مغربی صوبوں میں ۱۸۵۷ء سے پہلے ہو چکی تھی۔

جیسا کہ انڈریوز نے ذکا اللہ کی سوانح میں تحریر کیا ہے، دہلی کالج میں نیچرل سائنس اور علم حساب کی تعلیم نے دہلی کے تعلیم یافتہ اُردو طبقوں پر گہرا اثر چھوڑا تھا۔ بعض لوگوں کو سائنس کے مطالعے میں اس درجہ شغف پیدا ہو گیا تھا کہ انھوں نے سائنٹفک چٹکلوں سے دل ہیلانے کے لیے اپنے گھروں پر اسکولی میار کی تجربہ گاہیں قائم کر لی تھیں۔ یہی ماحول تھا جس میں غالب ایسا دروں بین اور مشکل پسند شاعر بھی کبھی کبھی ایک اسکول کے طالب علم کی طرح سوال کرتا نظر آتا ہے:

سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
ابر کیا چیز ہے ہوا کی ہے

یا ایک اور جگہ ”باور آیا ہمیں پانی کا ہوا ہو جانا“ کہہ کر نصابی تجربات سے اپنی واقفیت اور دلچسپی کا بلا واسطہ اظہار کرتا ہے۔ یہ مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ ۱۸۵۷ء سے پہلے دہلی کالج (جو ۱۸۵۷ء کے بعد یقیناً ”مرحوم“ ہو چکا تھا) کس طرح اُردو کلچر کو مغربی علوم، خصوصاً نیچرل سائنس سے روشناس کروانے کی سمت میدان ہموار کر رہا تھا۔

راجہ رام موہن رائے کا یہ خیال کہ بہترین علم وہ ہے جس کی جڑیں مغربی تہذیب تک پہنچتی ہوں، دہلی کالج سے متاثر طبقوں کے ذہنوں میں کس حد تک جاگزیں ہو چکا تھا اس بات کا اندازہ غالب کے ان فارسی اشعار سے ہوتا ہے جو انھوں نے ۱۸۴۱ء میں سید احمد خاں کو مخاطب کر کے ”آئین اکبری“ کے تصحیح شدہ متن کی اشاعت کے موقع پر لکھے تھے۔ غالب نے ”آئین اکبری“ کے متن کی اشاعت کو ایک عبث قدم قرار دیا تھا۔ انھوں نے اپنے جواں سال دوست ”سید احمد خاں عارف جنگ“ کو ”دیر کہیں“ کے قوانین کے احیا سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہوئے کہا تھا کہ یہ ”نامبارک“ کام ”مردہ پروری“ کے مترادف ہے۔ ان کا مشورہ تھا کہ سید احمد خاں ”صاحبان انگلستان“ کی جنھوں نے اپنے آئین اور فکر میں ”داد و دانش“ کو یکب کر دیا ہے، پیروی کریں۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ غالب سید احمد خاں کے اس کام کی اصل نوعیت کو کس حد تک سمجھ سکے تھے۔ انھیں شاید یہ اندازہ نہیں تھا کہ ”آئین اکبری“ کے تصحیح شدہ متن کی اشاعت، تاریخ نگاری میں ان جدید منہاجیات کی ترویج کی سمت ایک اہم قدم تھا، جن کو رائج کرنے کا سہرا ان ہی ”صاحبان انگلستان“ کے سر جاتا ہے جن کی تقلید غالب کے خیال میں سید احمد خاں پر لازم تھی۔ لیکن غالب کے تبصرے سے یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ ہم عصر ”ینگ بنگال“ Young

(Bengal) گروپ کے دانشوروں کی طرح وہ بھی صرف ان ہی علوم کو تہل توجہ سمجھتے تھے جن کی ابتدا اور نشوونما مغربی تہذیب کے دائرے میں ہوئی تھی۔

۱۸۵۷ء کی بغاوت کے فرو کیے جانے کے بعد، سید احمد خاں کے سائنٹفک خیالات اور علوم کی اشاعت کی غرض سے ابتدائی کام، ایک طرح سے اس دانش ورانہ مشن کے احیا کی کوشش تھی جو دہلی کالج کے بند ہو جانے کے بعد تقریباً بے جان ہو چکا تھا۔ ۱۸۷۷ء-۱۸۷۸ء کے دوران سید احمد خاں نے تہذیب الاخلاق کے ذریعے سماجی اصلاح اور اسلامی دینیات کی نئی تعبیر کا جو اہم کام شروع کیا تھا اس کے شاید اتنے ہی دور رس اثرات مرتب ہو سکتے تھے جیسے کہ بنگال میں راجہ رام موہن رائے کی نگارشات اور کاموں سے پیدا ہوئے، لیکن یہ اہم کام بہت کم عرصے جاری رہ سکا۔ ۱۸۷۵ء میں سید احمد خاں نے ایک شعوری فیصلے کے تحت اپنی سماجی اصلاح اور حوصلہ پر اسلامی دینیات کی نئی تعبیر کے کام کو چھپے ڈال دیا۔ ان کا خیال تھا کہ مذہبی بخشش ان کے تعلیمی مشن کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہو رہی تھیں۔ پروفیسر محمد مجیب نے ان کے اس فیصلے کی نہایت سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس طرح سید احمد خاں نے "اعلیٰ قدر پر ادنیٰ کو ترجیح دی، انھوں نے اس طرح مذہبی اور اخلاقی مسائل پر غور و خوض کے بے پناہ وسیع میدان کے بدلے چند سو ایکڑ بنجر زمین اور (۱۱ اس پر بنی ہوئی) چند بے کردار عمارتوں کو قبول کر لیا۔" پروفیسر محمد مجیب کے خیال میں اس طرح "چند سو مسلم خاندانوں کے لڑکوں کے لیے حکومت کی ادنیٰ نوکریاں حاصل کرنے کی غرض سے پوری (مسلم) کمیونٹی کی سماجی اور معاشی زندگی کو ازسرنو سنوارنے کے کام کو قربان کر دیا گیا۔"

اس سلسلے میں بہر حال یہ بھی غور طلب بات ہے کہ اس وقت شمالی ہندوستان میں اردو کلچرل گروہ، خصوصاً مسلمانوں کے درمیان دانش ورانہ روشن خیالی کو فروغ (بقیہ صفحہ ۴۸ پر)

ریاست اور ادیب

نرمل پریکھا بار دولوی / ترجمہ: نذیر الدین مینائی

ریاست (اسٹیٹ) یا ملک عموماً ایک واضح خطہ زمین ہوتا ہے جس کی اپنی سیاسی اور جغرافیائی حدود ہوتی ہیں جس کے اندر لوگوں کی آبادی ہوتی ہے جو اپنے خلقی کلچر، روایات، مذہب اور قومیت کو مایہ نفع سمجھ کر زندگی بسر کرتی ہے۔ جان اسٹورٹ مل کہتے خوبصورت انداز میں یہ بات کہی ہے کہ ”کسی بھی ریاست کی حیثیت اور قدر و قیمت بالآخر ان افراد کی حیثیت اور قدر و قیمت سے متعین ہوتی ہے جن پر وہ مشتمل ہے۔“ درحقیقت کسی بھی ریاست میں انسانی عناصر کو دوسری تمام باتوں سے بالاتر سمجھا جاتا ہے۔

خواہ ریاست جمہوریت کے تحت ہو یا کسی اور طرز حکومت کے تحت حکمران کا اولین مقصد عوام کو روٹی، مکان اور کم از کم انفرادی آزادی کی ضمانت دینا رہتا ہے۔ بہت سے ملکوں میں جہاں جمہوریت نہیں ہے وہاں حکمران اکثر اپنے شہریوں کو آزادی میں ان کا جائز حصہ دینا بھول جاتے ہیں۔ لیکن ایسے ہی ملکوں میں عوام خوش اور مطمئن ملتے ہیں کیونکہ وہ خود معاشی طور پر خوش حال ہوتے ہیں۔ ہماری تاریخ کے موجودہ دور میں ایسے ملکوں میں ایک ملک چین ہے۔

قوم کی تاریخ، اس کے ہیروز اور علامات، اس کی زبان، ثقافت

اور مذہب پر فخر کرنا بنیادی انسانی جبلت ہے۔ اکثر یہ مانا جاتا ہے کہ لبرل ازم اور سوشلزم باہم متضاد ہوں گے۔ لیکن دونوں میں قرابت داری ہے۔ اور تاریخ کی عبرت ناک مثالوں کے برعکس دونوں کا موقف یہی ہے کہ معاشیات ہی انسانی فکرو عمل کی قوت محرکہ ہے۔ قوم پرستی کی جنم بھومی مغربی یورپ کی صورت حال نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ لوگوں نے سرد جنگ کے خاتمے پر نام نہاد نئے عالمی نظام کے دم توڑنے کے بعد قوم پرستی کا نظریہ اختیار کیا۔ انسانی تہذیب و تمدن نے اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ بغیر جمہوریت کے قوم پرستی ممکن نہیں۔ لیکن بغیر قوم پرستی کے کسی قابل لحاظ قسم کی جمہوریت کا قیام مشکل ہے۔ ماضی قریب میں تیسری دنیا میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف جتنی جدوجہد ہوئی وہ قوم پرستی کے نام پر ہی ہوئی۔

معرضین یہ کہہ کر قوم پرستی کا مذاق اڑاتے ہیں کہ یہ ایک تنگ نظر اور مقامی رنگ کی ابد فریبی ہے۔ لیکن کسی قوم میں اس جذبے کو کچلنا مصیبت مول لینا ہے۔ جیسا کہ سابق یوگوسلاویہ اور سوویت یونین میں دکھایا گیا ہے جہاں قوم پرستی کے جذبات کو اُبھارنے کے لیے نسلی اور فرقہ وارانہ عصیت کو استعمال کیا گیا، آج روس کو اپنے قومی تفاخر اور مادی خوش حالی دونوں کی بحالی کی ضرورت ہے۔ غریب اور مظلوم قوم پرستی کو اپنا پسندیدہ اور مرغوب ترین نظریہ تصور کرتے ہیں اور اس لیے بہت سی قوموں کے لیے قوم پرستی کے اس جذبے کو ختم کرنا بہت محال ہوتا ہے۔

اب یہاں ادیبوں کا رول آتا ہے جنہیں معاشرے کا نگہبان اور نگران سمجھا جاتا ہے۔ محرومی، مایوسی، نا آسودگی اور بے اطمینانی کا احساس اگر لوگوں میں، خصوصاً نوجوان نسل کے ذہنوں میں پیدا ہو جائے تو یہ انہیں ہتھیار اٹھانے پر مائل کر سکتا ہے۔ آج دنیا میں ہر طرف تشدد پسند اور انتہا پسند امن کو غارت کرنے اور ترقی کی رفتار میں رخنہ ڈالنے پر تیلے ہیں۔ کچھ خود غرض سماجی رہنما

ان مسلح باغیوں کی خفیہ طور پر مدد کرتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے تجزیہی مشن کو رو بہ عمل لائیں۔ ہر معاشرے میں اس قسم کے چنیدہ سازشی لوگ ہوتے ہیں جو جمہوری بنیادوں پر منتخب حکومت کو ہٹانے اور امن میں خلل ڈالنے کی سرگرم اور بھرپور کوششیں کرتے رہتے ہیں۔ یہ سازشی رہنما عموماً ایسے غیر معمولی حالات پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں اور ہر ممکن اعانت اور حوصلہ افزائی کرتے ہیں جس میں مسلح باغیوں کو قتل و غارت گری، اغوا کاری اور بندوق کی نال پر جبراً رقم انٹھنے کا بازار گرم کرنے کا موقع مل سکے۔ ایسے لیڈروں کو لوٹ کھسوٹ کے اس مال غنیمت میں مناسب حصہ ملتا ہے۔

ہمارے ملک میں جموں و کشمیر اور جنوب کے کچھ علاقوں میں صورت حال شورش زدہ ہے اور شمالی مشرقی حصہ مسلح باغیوں کی دہشت ناک سرگرمیوں کی گرفت میں ہے۔ ایسے حالات میں کوئی بھی ادیب جسے قوم کے داعیہ (کاز) کے تئیں ذرا سا بھی احساس وفاداری ہے تو وہ انتہا پسندوں اور تشدد پسندوں کی حوصلہ افزائی نہیں کر سکتا جو بد امنی پھیلانے اور ایک نارل اور پرامن علاقے میں سیاسی افراتفری پیدا کرنے کے درپے ہوں۔ ملک کا کوئی معقول شخص انتہا پسند ملی ٹینوں کے اس قسم کے داعیہ کی حمایت نہیں کر سکتا۔ اس لیے ایک سنجیدہ ادیب کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ وہ مسلح باغیوں کو ان سرگرمیوں سے باز رکھے اور ساتھ ہی انھیں صحیح راستہ اپنانے اور صحیح طرز عمل اختیار کرنے کی تلقین کرے۔ اگر ادیب ان باغیوں کو اکسانے کی کوشش کرے تو اسے ذہنی طور پر بیمار سمجھ لینا چاہیے یا تو اس پر دباؤ ڈالنا چاہیے یا اسے ایسی غلطی کے ارتکاب سے باز رہنے پر مجبور کرنا چاہیے جس سے سارے معاشرے کو بے حساب نقصان اور ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ریاست کو اپنے سیاسی، سماجی اور اقتصادی میدانوں میں مشکلات کا سامنا ضرور ہوگا۔ ایسی صورت حال میں ادیب کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ وہ ایسی

جہت کی طرف رہنمائی کرے کہ بے خطا اور مظلوم عوام کو نقصان نہ اٹھانا پڑے۔ کسی بھی بحرانی صورت حال سے فائدہ اٹھانے والے وہ لوگ ہوتے ہیں جو عوام کو فریب دے سکتے ہیں اور جو عوام کے نام پر اغوا کرنے اور دھمکا کر رقم انٹھنے کا وسیلہ اختیار کرتے ہیں۔ ان حالات میں شاعر اور ادیب کو آنے والے واقعات کے بڑھتے ہوئے سالیوں کی بہت پہلے سے پیش بینی کر لینی چاہیے اور معاشرے کو قبل از وقت متنبہ کر دینا چاہیے۔ ادیبوں کی یہ سماجی ذمے داری اور فرض ہے کہ مشکل وقت میں وہ لوگوں کی رہنمائی کریں۔ ان کی تخلیقات ایسی ہونی چاہئیں کہ معاشرے کے ہر طبقے کے قاری یکساں طور پر انھیں سمجھ سکیں اور ان سے لطف اندوز ہو سکیں۔ اپنی تخلیقات کے ذریعے انھیں قاریوں کے ذہنوں میں بھائی چارے اور مہمردی کی نصیاد پیدا کرنی چاہیے۔

ایک ذمے دار ادیب کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے قاریوں میں یہ احساس جگائے کہ ملک میں امن، اتحاد اور ترقی اسی وقت ممکن ہے جب لوگ سخت محنت کریں اور اپنی ریاست پر نمازاں ہوں۔ لوگوں کو یہ سمجھنے پر مجبور کرنا چاہیے کہ کسی خراب صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے خود غرض نوجوانوں کا ایک طبقہ منتخب سازشی لوگوں کے ایک گروہ کے صلاح و مشورے پر اور ان کی رہنمائی میں جذباتی نعروں اور دلاویز وعدوں سے معصوم عوام کو اپنے ذاتی مفادات کے لیے گمراہ کرنے کی غرض سے منظر عام پر آ سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں ادیب کو اپنے قاریوں کی صحیح رہنمائی کرنا چاہیے۔ ادیبوں کو اپنی تحریروں کے ذریعے عوام کی تربیت کی سنجیدہ کوشش کرنی چاہیے۔

دوسری طرف اگر حکومت جو شش و جذبے کے ساتھ کام نہ کر رہی ہو تو بددیانتی اور بدعنوانی بڑھتی ہے جس سے عوام میں مایوسی اور بے اطمینانی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے میں معاشرے میں مختلف قسم کے بگاڑ پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایسے حالات میں ادیبوں کا کردار انتہائی اہم ہو جاتا ہے۔ انھیں چاہیے

کہ وہ حکومت کی صحیح سمت میں رہنمائی کریں اور اپنی نیکی بے باک اور بامعنی تحریریں سے مختلف کوتاہیوں اور غلطیوں کی نشان دہی کریں۔ ریاست کو بھی چاہیے کہ وہ ادیبوں کو مناسب اور دافر سہولتیں ہتیا کرے جس میں وہ بے خوف اور غیر جانبدار ہو کر نکلیں۔ ریاست کو کبھی بھی ادیبوں پر یہ دباؤ نہ ڈالنا چاہیے کہ وہ اس کی ہدایت اور فرمائش کے مطابق نکلیں۔ بلکہ ادیبوں کو آزاد چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے بارے میں خود فیصلہ اور محاسبہ کریں۔ ریاست کی ذمہ داری ایسے ادیبوں کے سلسلے میں کہیں زیادہ ہو جاتی ہے جو اپنی تحریروں میں ایمان داری برتتے ہیں اور اپنی موت کے خوف سے کسی کے آگے جھکتے نہیں۔ ریاست کو ایسے ادیبوں کی مدد کرنی چاہیے تاکہ وہ اپنے احساسات کا اپنی تحریروں میں آزادی سے اظہار کر سکیں۔ ایسے ادیبوں کو ہر قسم کی سہولتیں ہتیا ہونی چاہئیں تاکہ وہ دنیا کے مختلف ملکوں کے اپنے جیسے ادیبوں سے سمیناروں، ورکشاپوں، ادیبوں کے گیمپوں وغیرہ کے ذریعے تبادلہ خیال کر سکیں اور اپنے علم و فکر میں اضافہ کر سکیں۔ حکومت کو چاہیے کہ ایسے ذمہ دار ادیبوں کو وظائف دے تاکہ وہ باہر جا کر اعلیٰ تعلیم حاصل کر سکیں اور تحقیق کر سکیں تاکہ وہ معاشرے کے فائدے کے لیے اور زیادہ سیکھیں اور نچہ کار اور بالذات نظر ہو جائیں۔

یہ حقیقت ہے کہ مختلف عہدوں کے مختلف نگھنے والوں کی تحریروں سے نسلیں دھلتی رہتی ہیں اور ان کی رہنمائی ہوتی رہتی ہے۔ کچھ ادیب زمان مکان کی قیود سے آزاد ہوتے ہیں اور ہر عہد میں ان کی تحریریں پڑھی اور پسند کی جاتی ہیں۔ لیکن کچھ ادیب ایسے بھی ہوتے ہیں جو ایک مخصوص عہد یا صورت حال کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے پیدا ہوتے ہیں۔ ایسے ادیبوں کی خدمات اور ان کی دین کو عارضی یا وقتی نہیں سمجھا جاسکتا کیوں کہ اس قسم کی صورت حال کسی ملک میں دوبارہ بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اپنی تخلیقات کے سلسلے میں ادیبوں کو مکمل آزادی ہونی چاہیے لیکن انھیں مسلح باغیوں یا اغوا کاروں کے بھیس میں چند

خود غرض لوگوں کو اکٹانے کی غرض سے اپنے قلم کی طاقت کا غلط استعمال نہ کرنا چاہیے۔ ایک ترقی پذیر ملک میں جہاں اقتصادی عدم توازن کے بہت سے مسائل درپیش ہوں وہاں کچھ خود غرض فوجوانوں اور اُن کے خود غرض رہنماؤں کو افراتفری کا ماحول پیدا کرنے اور عوام کو نام نہاد تحریک آزادی کے قریب میں مبتلا کرنے کا بہترین موقع ہاتھ آجاتا ہے۔ گویا اگر ان کا مشن کامیاب ہو گیا تو ملک میں خدا کی طرح حکمرانی کریں گے۔ عوام کو ایسے باغیوں سے ہوشیار رہنا چاہیے اور ایسی صورت حال میں ادیبوں کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ عوام کو اس سنگین صورت حال کا احساس دلائیں۔ ایسے حالات میں ریاست کو چاہیے کہ وہ ایسے ادیبوں کی حوصلہ افزائی کرے اور انھیں حسب ضرورت مناسب تحفظ عطا کرے۔ ■■

سلسلہ: اردو نشاۃ ثانیہ کا ناممک عمل

دینے کی راہ میں کس قسم کی دقتیں حائل تھیں۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ ۱۸۵۷ء کے واقعے نے شمال مغربی صوبوں کے باشندوں کے دلوں میں انگریزی زبان، کلچر اور مغربی علوم کے خلاف تعصبات کو بہت مضبوط کر دیا تھا۔ یہ بات مسلم اشراف کے سلسلے میں خاص طور پر صیح تھی۔ ایسے حالات میں سماجی اصلاح اور اسلامی دینیات کی نئی تعبیر کی وہ انقلابی کوشش جو سید احمد خاں نے ۷۷-۱۸۷۰ء کے دوران کی تھی، کسی حد تک قبل از وقت قرار دی جائے گی۔ ان مخصوص حالات میں اس کوشش کو پیچھے ڈال دینے کا فیصلہ ہی شاید صحیح فیصلہ تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس مخصوص میدان میں اردو نشاۃ ثانیہ کی ناکامی کسی نہ کسی حد تک ان قومی مسائل کے لیے ذمے دار تھی جو متحدہ قومی تحریک میں مسلمانوں کے بڑے پیانے پر شامل ہونے کی راہ میں ہمیشہ حائل ہوتے رہے اور بالآخر ملک کی تقسیم کا سبب بنے۔ ■■

آزادی کتنی آزاد ہے؟

ایپا پینیکر / ترجمہ: شکوہ محسن مرزا

پچھلے سو برسوں میں کئی بار دنیا ایسے موقعوں کی گواہ رہی ہے جب تلوار اور
بندوق قلم سے زیادہ طاقت ور ثابت ہوئے۔ لیکن پھر بھی اکثر ادیب اس رومانی تصور
کے حامی رہے ہیں کہ شاعر حقیقتاً دنیا کے قانون ساز ہوتے ہیں، حالانکہ اس بات
کا اعتراف نہیں ہوتا۔ بعض ادیب ایسے ضرور ہیں جو تاریخ کے ہولناک واقعات کی بناء
پر یہ اعتراف کرتے ہیں کہ شاعری سے کچھ نہیں ہوتا۔ ادیب کی آزادی کو ایک خیالی
نظریہ، ایک فریب کہہ کر آسانی سے ستر دیکھا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہمیں
امید نہیں چھوڑنی چاہیے، جس طرح ہم آسمان میں ابھری قوس قزح سے مسرت حاصل
کرتے ہیں حالانکہ اس بات سے ہم پوری طرح واقف ہیں کہ اس کی کوئی حقیقت
ہے اور نہ اس کا کوئی فائدہ۔ ہم ایسے عہد میں مانس لے رہے ہیں جہاں حقیقت سے
زیادہ اہمیت تصویر کی ہے۔ میرے خیال میں آزادی ایک قوس قزح ایک تصویر ہے،
جس کی اصل اہمیت اس بات میں مضمر ہے کہ وہ اپنے آپ میں کوئی افادیت نہیں
رکھتی۔ محبت، خوبصورتی اور صداقت کی طرح۔

میلالم ڈرامہ نگار اور ناقد سی۔ جے۔ ٹوس کہا کرتے تھے کہ ادیب کی آزادی
مفت کا تحفہ نہیں ہوتی۔ جسے آزادی چاہیے وہ اسے حاصل کرے گا۔ وہ شکایت نہیں

کر سکتی کہ حکومت یا کسی اور نے اسے آزادی نہیں دی۔ لیکن سب سے افسوسناک بات یہ ہے کہ بہت سے ادیبوں کو اس کی ضرورت نہیں۔ ان کے لیے حقیقتاً آزادی ایک بوجھ بن جاتی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ایک جنس ہے جسے آرائشی سامان، جامد اور غیرہ سے بدلا جاسکتا تھا۔ حقیقتاً ادیبوں کے لیے آزادی ایک صلیب ہے لیکن جو ادیب نہ چاہیں وہ اس بوجھ سے پھٹکارا پاسکتے ہیں۔ جو لوگ آزادی کو اہم سمجھتے ہیں انھیں اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور یہ بھی سچ ہے کہ ایسا بھی وقت آیا ہے، جب عوام آزادی کے پرچم تلے جمع ہوئے، جس کی انھیں قیمت ادا کرنا پڑی۔ پڑھے لکھے اور ذہین ہونے کے سبب دانشور اپنے اعمال کے نتائج اور ان کے فائدے نقصان کا اندازہ رکھتے ہیں، جس کے سبب وہ بہت سے اعمال سے گریز کرتے ہیں۔ جاہل اور بے وقوف لوگ ایسی جگہ جانے سے بھیجتے نہیں جہاں خود ساختہ فرشتے جانے سے خائف ہوں۔ لیکن پھر بھی ایسے دانش ور اور ادیب موجود ہیں جو آزادی کو اپنی زندگی کی طرح عزیز سمجھتے ہیں اور جو آزادی کو حاصل کرنے کے لیے باقاعدہ تحریک چلاتے ہیں۔ اس لیے عمومی تصورات صرف نصف حقیقت ہوتے ہیں۔

اگر ادیب ایسے دانشور ہیں جو زندگی کو عام لوگوں سے بہتر طور پر سمجھتے ہیں جو انسانی طراح و بہبود کو ضروری جانتے ہیں اور اظہار کی آزادی کو اپنا مخصوص حق سمجھتے ہیں، تب ان کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کریں جس میں آزادی کو کسی طرح کا خطرہ لاحق نہ ہو۔ شاید یہاں چیک ریپبلک کے صدر و اہل و اہل کی تنبیہ یاد کرنا غلط نہ ہوگا۔

”دنیا میں دلچسپی اور اس کے تئیں ذمہ داری کے احساس کے سبب دانشور اکثر اس لالچ میں پڑ جاتے ہیں کہ دنیا کو اپنی گرفت میں لے لیں۔ اس کے باعث وہ مسائل کے عمومی حل پیش کرتے ہیں۔ ذہنی بے صبری اور جلد بازی کے نتیجے میں بے معنی نظریہ سازی کرتے ہیں۔“

ہندوستان میں اس طرح کے بہت سے ادیب ہیں، جو سماجی مسائل کو سمجھنے

کا دعویٰ کرتے ہیں۔ شاید یہ لوگ ان معلومات سے بہرہ نہیں لے سکتے جو ہر چیز سے بے پروا صرف اپنے ذاتی مفاد میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ مادل ایک اور طرح کے دانشور کی نشان دہی کرتے ہیں:

”ایک اور طرح کے دانشور — جو دنیا کے باہمی ربط کو ملحوظ رکھتے ہیں، جو اپنی ذمہ داری کا احساس رکھتے ہیں اور جو اچھے کام کے لیے جدوجہد بھی کرتے ہیں — ایسے دانشوروں کو ہمیں غور سے سننا چاہیے۔ چاہے وہ ایک آزاد ناقد کی حیثیت رکھتے ہوں یا سیاست میں باقاعدہ حصہ لیتے ہوں۔“

میرے خیال میں ادیب بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ میرا مطلب یہ نہیں کہ ادیب اپنی آزادی کا غلط استعمال کر سکتے ہیں۔ اصل میں غلط استعمال کے امکانات تو آزادی کے تصور میں ہی مضمر ہیں۔ یہ ایک ایسا خطرہ ہے جس سے ہم دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

حکومت اور ادیب کے درمیان رشتے کو اس تناظر میں دیکھنا ہوگا۔ Totalitarian ملک میں اشاعت اور اظہار پر حکومت پابندی لگاتی ہے

جمہوریت میں بھی جب ہنگامی حالات نافذ ہوتے ہیں تو آمریت سے کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔ لکھنے کی آزادی انسانی حقوق کا حصہ ہے اور اس پر پابندی لگانا حقیقتاً بنیادی حقوق کو سلب کرنے کے مترادف ہے۔ لیکن ادیبوں کو قابو میں کرنے کے عیارانہ طریقے بھی موجود ہیں۔ جن میں معاشی امداد، انعام، خطاب اور سرپرستی وغیرہ شامل ہیں۔ سوویت روس میں غیر ملکی ادیبوں کی خاص طور پر خاطر مدارات کی جاتی تھیں جس سے وہ اپنے ممالک کو اس تاثر کے ساتھ لوٹتے تھے کہ وہاں کے معاشرے میں کوئی خرابی یا کمی نہیں۔ اس طرح اوسط درجے کی استعداد رکھنے والے ادیبوں کی حوصلہ افزائی سے مخالفین کی آوازیں موقوف کی جاتی ہیں۔ بہت سے ممالک میں اچھے ادیب غیر پسندیدہ اشخاص کے زمرے میں شمار ہوتے ہیں اور دوسرے درجے کے ادیب اپنی وفاداری اور فرمانبرداری کے لیے انعام اور خطاب سے نوائے جاتے

ہیں۔ اس طرح یہ بھی تعصب اور ترویج اچھے ادیب کو بھی دھوکا دے سکتے ہیں۔ ایک طرح سے یہ تصویر کا دوسرا رخ ہے۔ ہمارے عہد میں جہاں کچھ ملکوں میں ظلم و جبر بڑھا ہے وہیں کچھ ملکوں سے آمریت کا خاتمہ بھی ہوا ہے۔ یہ بات حوصلہ بخشی ہے کہ کہ آمریت پرست حکومتیں زیادہ دن راج نہیں کر سکتیں۔ آخر کار انسان کو زیادہ دن محکوم نہیں رکھا جاسکتا۔ حالانکہ کبھی کبھی آزادی کے لیے بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور جب آزادی ملتی ہے تب ادیب کے کردار کو عوام تحسین کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ لیکن ادیب کبھی اکیلا نہیں ہوتا۔ وہ اپنی آزادی کا تحفظ اپنی تصانیف کے وسیلے سے ضرور کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کی آزادی کی حفاظت کوئی حکومت کرے گی تو یہ اس کی نادانی ہے۔ وہ آزادی جو کسی بیرونی ضمانت کے باعث ملتی ہے اصل آزادی نہیں۔

گھٹیا ادیب کے برعکس، عظیم ادیب اپنی آزادی کو ہمیشہ قیمت سمجھتا ہے۔ وہ اپنی ذمہ داری کا بھی شدید احساس رکھتا ہے۔ وہ کسی اور کی تقلید نہیں کرتا۔ آج کے معاشرے میں وہ بندشوں کی نشاندہی کرتا ہے اور ان کے ساتھ ہی اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ادیب جو میکانیکی طور پر وفاداری کا درس دیتا ہے۔ حقیقت میں اس کے معنی نہیں جانتا۔ خود ساختہ اصولوں سے آزادی بھی ادیب کی آزادی کا حصہ ہے۔ وہ ادیب جو ظاہری طور پر آزادی کی تعریف کرتے ہی بڑی آسانی سے ظالموں کے حمایتی بن جاتے ہیں۔ ظاہر ہے ہر ادیب ایک شہری بھی ہے لیکن ہر شہری کے وقت اسے اپنا شمار ظالموں میں کرنا چاہیے۔ صارفین کے لیے نگھنے کا مطلب آزادی کی غیر موجودگی کو برداشت کرنا ہے۔ شاہی سربراہی کے باوجود ٹیکسیئر اور کالیداس نے اپنی بات آزادی سے کہی۔ شیکسپیر نے آمریت اور کالیداس نے رگھو بادشاہت کے زوال کو اپنے ڈراموں میں پیش کیا۔ دانستہ کو ترک وطن کرنا پڑا مگر اس کی تصنیف ڈوان کو میڈی آج بھی زندہ ہے۔ ہمارے زمانے میں بھی اپنے چاہلوں اور دیوبل کی کمی نہیں جو اتمام و اکرام کے ساتھ کچھ بھی کر سکتے ہیں۔ ان کے نام بھٹلا دیے (بقیہ صفحہ ۵۹ پر)

ادیب کی آزادی اور صارفانہ تہذیب

ایم۔ امانت گمراہ ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

ادیب و شاعر عوام کی تحریکوں کے قائد ہوتے ہیں جو اپنے تخلیقی، تعمیری اور اصلاحی رول انجام دیتے ہیں۔ مسائل کے تجزیے اور اُن کے حل تجویز کرنے میں وہ قوم کی رہنمائی بھی کرتے ہیں۔ اس طرح ادب اور معاشرے میں ارتباط کا رشتہ استوار ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ادب سماج کا آئینہ ہوتا ہے کیوں وہ نہ صرف کسی دور میں مروج شکری دھاروں اور اُن کے مقابل آنے والے تصورات سب کی عکاسی کرتا ہے بلکہ معاشرے کو کسی تبدیلی سے روشناس کرانے کا وسیلہ بھی بنتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قلم کار کو دنیا کا غیر تسلیم شدہ قانون ساز سمجھا گیا ہے اور بقول لینن ادیب ہماری روح کے معالج ہیں۔

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ آزادی تقریر انسان کا پیدائشی حق بھی ہے اور فطری حق بھی۔ چونکہ ادیب کا مقصد معاشرے اور اُس کی زندگی کی متنوع کیفیتوں کی عکاسی کرنا ہے اُسے اپنے خیالات و احساسات کے اظہار کی آزادی نسبتاً زیادہ حاصل ہے۔ یہاں یہ بات محلِ نظر رہے کہ آزادی کی اصطلاح کی تعبیر وسیع تر تناظر میں کی جانی چاہیے نہ کہ شہری یا سیاسی حقوق کے بہت محدود مفہوم میں۔ آزادی انسان کو ہر عمل کا جواز فراہم نہیں کرتی۔ یہ انتفاع و انتشار

میں ملوث ہونے کی آزادی نہیں بلکہ تخلیق و تعمیر میں شریک ہونے کی آزادی ہے۔ صحت مند اور معتبر آزادی کا وجود احساسِ ذمّے داری اور ذاتی نظم و ضبط کے بغیر ممکن نہیں۔ ہمیں یہ اعتراف کرنا چاہیے کہ آزادی اظہارِ جو واقعاً بنیادی اور فطری حق کی حیثیت رکھتا ہے کسی فرد یا ادارے کے لیے اختیارِ مطلق کبھی نہیں بننے پاتی۔ وسیع تر عوامی مفاد میں اور معاشرے کے تحفظ یا فلاح و بہبود کے پیش نظر آزادی اظہار پر مقول حد تک قید و بند لگائی جاسکتی ہے۔

آمرانہ ریاست میں آزادی اظہارِ بری طرح محدود ہوتی ہے جبکہ حریت پسند اور جمہوری ریاست میں آزادی اظہار کا دائرہ خاصا وسیع نظر آتا ہے اگرچہ عوام کے سیاسی سماجی اور معاشی حالات سے وہ اثر قبول کرتی ہے۔ پھر بھی آزادی اظہار بذاتِ خود تقدس و حرمت کی مستحق ہوتی ہے اور اسے کسی بھی حالت میں سببِ تصرف میں نہیں لینا چاہیے۔ تخلیقی ادب کے عظیم سرمائے پر نظر ڈالیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ دولت بے بہا ادیبوں کے سینوں میں دھڑکتے ہوئے گہرے جذبہ آزادی کا ثمرہ ہے۔

ہمارے معاشرے میں اہلِ قلم کو ایسے بے شمار مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن سے وہ کسی حد تک بعض قوتوں سے مفاہمت پر مجبور ہو گئے ہیں۔ ادب کے واسطے سے سماجی تبدیلی اُسی وقت ممکن ہے جب ادبی تخلیقات عوام تک آسانی سے پہنچ سکیں۔ یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں کہ کسی ادب پارے کے خالق اور اُس کے متوقع حلقہٴ قارئین کے درمیان لمبی خلیج حائل ہے۔ قارئین میں کتابیں خریدنے کی عادت بتدریج زائل ہوتی جا رہی ہے۔ جب سے صارفیت کا رجحان تیزی سے فروغ پانے لگا ہے۔ لوگ کتابوں کے علاوہ ہر چیز خرید رہے ہیں۔

اس سیاق میں ہندوستان کی معاشرت پر نووارد صارفیت سے متعلق بعض نکات کی طرف اشارہ کرنا بیجا نہ ہوگا۔ پورے ملک میں جہاں کہیں بھی جائے یہاں تک کہ معمولی قصبات میں بھی سڑک کے کنارے درآمد شدہ اشیاء فروخت کرنے

والے اسٹال، ٹی وی اور ویڈیو کی دوکانیں اور ویڈیو لائبریریاں مل جائیں گی۔ یہ وہی چیزیں ہیں جن کا تصور ہم آپ آج تین دہائی پہلے نہیں کر سکتے تھے۔ گذشتہ پندرہ برسوں میں اشیائے صرف کی خرید و فروخت میں بے پناہ اضافہ ہوا ہے۔ ذرائع تفریح اور کار، موٹر سائیکل اور اسکوٹر کی فروخت حیرت انگیز طور پر اچانک بڑھی ہے۔ آج سے بیس برس قبل کی صورتِ حال کی طرف مڑ کر دیکھیں تو اس وقت چند گنے چنے افراد کے پاس ہی ٹی وی ہوتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ٹی وی رکھنا امارت و وقار کی علامت تھی۔ اب ہر خاندان کے پاس ایک ٹی وی سیٹ تو ہوتا ہی ہے۔ برتن بھانڈے ساتھ لیے گھومنے والے خانہ بدوش بھی ایک ٹرانزسٹر کنڈھے سے لٹکائے رکھتے ہیں۔ کوئی جھگی جھونپڑی ٹی وی سے خالی نہیں۔ وہ دن دور نہیں جب خانہ بدوشوں کے پاس بھی بورڈیبل ٹی وی سیٹ ہوگا (دنیا کے بیشتر علاقوں میں یہ ہو چکا ہے۔ ہندوستان ابھی قطار میں ہے) اسی طرح ۱۹۶۵ء سے ۱۹۷۰ء کے درمیان سڑکوں پر دو پہیہ سواریوں کی کل تعداد ایک لاکھ سے زیادہ نہیں تھی۔ آج حالت یہ ہے کہ سائیکل یا موپیڈ پر دفتر جانے میں ایک کلرک بھی اپنی کسر شان سمجھتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ موپیڈ نے درجہ چارم کے ملازمین اور خوشحال دیہی نوجوانوں کے گھروں پر دھوا دبول دیا ہے۔

آج گھریلو ضرورت کے بہت سے برقی سامان مثلاً ریفریجریٹر، گرائنڈر، گیس اسٹو، پریشر کک، واشنگ مشین اور واکيوم کلینر اعلیٰ مرتبے کی علامت بن چکے ہیں۔ ان میں سے بیشتر ایسے ہیں جو نچلے متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے گھروں میں بھی مل جائیں گے۔ خوشحال خاندانوں میں صارفین کی کئی دوسری شکلیں بھی ملتی ہیں۔ وہ اس طرح کہ سوئی کپڑوں کی جگہ قیمتی ریشمی ملبوسات نے لے لی ہے۔ طرح طرح کے وی آئی پی برلیٹ کمیوں اور تھیلوں کا رواج معمولی گھروں میں بھی ہو گیا ہے۔ مختلف بینکوں کے جاری کردہ کریڈٹ کارڈ کی صورت میں صارفین اپنے قدم ابھی جمارہی ہیں۔ لبرل لائسننگ پالیسی اور مشینوں کے کل پُرزوں کی درآمد پر سے پابندی

ہٹ جانے کے نتیجے میں ہندوستانی بازار میں بہت سی غیر ملکی کمپنیاں نہ صرف اپنی مصنوعات بلکہ اشتہاری ٹیکسٹوں کے ساتھ بھی دخل ہوئی ہیں۔ پلٹتی کے جدید طریقوں کا لوگوں کے رجحانات پر خاصا اثر پڑا ہے۔ مختلف ذرائع ابلاغ کی طرف سے دکھائے جانے والے اشتہارات ناظرین کو اپنی طرف متوجہ تو کرتے ہی ہیں بلکہ متعلقہ مصنوعات کو خریدنے پر بھی فوراً آمادہ کر لیتے ہیں۔ متوسط اور بالائی متوسط طبقے کے افراد خواہ بھاری شرح سود کی قرضہ جاتی اقساط پر ہی کیوں نہ ہو انھیں خریدنے پر تو رضامند ہو جائیں گے لیکن کسی مشہور ادیب کی کتاب بیس یا تیس روپیوں میں بھی خریدنا گوارہ نہیں کریں گے۔ متوسط بالائی طبقے کے وہ لوگ بھی جو آرٹ پیپر پر پچھے ہوئے ہفتہ وار اخبارات یا ماہنامے پابندی سے خریدتے ہیں، علاقائی زبانوں میں لکھی ہوئی کتابیں خریدنا پیسے کی بربادی سمجھتے ہیں۔ اس لیے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اہل وطن نے ابھی تک کتاب کی تہذیب کو اختیار ہی نہیں کیا ہے۔ کتاب کی تہذیب کی اصطلاح سے یہاں مراد ہے کتاب خوانی کی عادت کو اپنی زندگی کے ایک ناگزیر جزو کی طرح اختیار کرنے کی۔ کسی مہذب سماج میں کتاب سے خالی کسی گھر کا تصور محال ہے۔

صارفانہ تہذیب کا ایک اور پہلو بھی ہے جس نے یقیناً پچلے متوسط طبقے کے افراد کو بہتر سماجی مرتبے کے حصول کی آرزو کی طرف مائل کیا ہے۔ یہ وہ افراد ہیں جنھوں نے اپنے اندر بد مذاقی یا کم ذوقی کو فروغ دیا ہے اور اس کی تسکین کے لیے وہ جرائم سے متعلق ناولوں، جاسوسی اور ہیجان انگیز کہانیوں کی کتابوں پر بے دریغ پیسے خرچ کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا ادب شائع کرنے کا مقصد ارذل ذوق کی تسکین ہی ہوتا ہے۔ صحت مند ادب کا خالق سنجیدہ ادیب معاشرے کی اس پستی کو دیکھ کر دل ہی دل میں گھٹتا رہتا ہے۔ اگر وہ اپنے لیے نہ سہی اپنے اہل و عیال کی کفالت کے خیال سے چند پیسے کمانا چاہتا ہے تو اسے اپنی آدرش پرستی کے گنبد سے باہر آکر پبلشر سے سمجھوتہ کرنا پڑے گا۔ ایسی صورت حال

ہیں ادیب کو لامحالہ اپنی آزادی سے دستبردار ہونا پڑتا ہے۔ ناشرین پر ادیبوں کا انحصار ہمیشہ رہا ہے۔ زیادہ تر ادیب اپنی تصانیف کی اشاعت کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے۔ جن کتابوں کے ناشر ادیب خود ہوتے ہیں، اُن کی تہشیر پوری طرح نہیں ہو پاتی کیوں کہ تجارتی اخبارات میں اپنی کتابوں کے اشتہار کے اخراجات کے متحمل وہ ہو نہیں پاتے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ مصنف ہونا شکل کام ہے۔ اس میں تین پریشیاں ہیں۔ پہلے تو کوئی ایسی چیز کھوجو جو تباہی اشاعت ہو اُس کی اشاعت کے لیے ایمان دار لوگ تلاش کرو اور اُسے پڑھنے کے لیے سنجیدہ لوگ تلاش کرو۔ جہاں تک پرائیویٹ ناشرین کا تعلق ہے۔ وہ اچھا ادب چھاپتے ہوئے بھی کافی ہچکچاتے ہیں۔ اس کی بعض مقول وجوہ ہوں گی جن میں ہمارے ملک میں خواندگی کی کم شرح، فی کس آمدنی اور پڑھنے میں لوگوں کی ناکافی دلچسپی ہیں۔ ان مشکلات کے باوجود ہندوستانی زبانوں میں کتابیں شائع کرنے والے تجارتی ادارے محدود حلقہ قارئین کے باعث بہت چھوٹے پیمانے پر اشاعت کا کام کرتے ہیں۔

بیشر معاملات میں صدیوں سے مصنف اور ناشر کے تعلقات ہمیشہ کشیدہ رہے ہیں۔ ناشرین بہت معمولی رائلٹی دیتے ہیں وہ بھی کئی قسطوں میں تاہم زیادہ تر مصنفین کو معاوضے یا رائلٹی سے زیادہ اپنی کتابیں چھپوانے میں مسرت محسوس ہوتی ہے۔ بعض اوقات غربت زدہ ادیب چند مہیوں میں اپنی تحریر فروخت کر دیتا ہے اس لیے معاشرے کے ہر فرد کو گھبنا چاہیے کہ ادیب جو سماج کی ثقافتی اور ذہنی ترقی میں اہم کردار ادا کرتا ہے اور ان خدمات کی قدر و قیمت کے مطابق اُسے مالی صلہ ملنا چاہیے۔ وہ حقوق تصنیف کی خیس یا قانونی رائلٹی کا پوری طرح مستحق ہے اور اس حق سے اُسے محروم نہیں کیا جاسکتا۔

کسی ادیب کا واحد ذریعہ آمدنی اُس کی تحریریں ہی ہوتی ہیں جن کو وجود میں لانے کے لیے وہ اتنی ہی محنت شاقہ برداشت کرتا ہے جس سے

گزر دوسرا شہری کوئی مکان تعمیر کرتا ہے اور وہ واضح طور پر اس کی ملکیت بن جاتا ہے۔ اس اعتبار سے ادیب کی جائیداد اس کی تحریریں ہیں۔ اسے ذہنی ملکیت کا نام دینا موزوں ہوگا۔ ادیب کو اپنی اس ملکیت کو غلط استعمال اور رہزنیوں یا اٹھائی گیردوں کی دست برد سے محفوظ رکھنا چاہیے۔ اپنے حقوق کے تئیں بیداری کا احساس پیدا کرتے ہوئے انھیں چاہیے کہ ان حقوق کے تحفظ کے طریقے بھی سیکھیں۔ کیوں کہ جیسا کہ شیکسپیر کا قول ہے ”مسیحا کو خود پہلے اپنا علاج کرنا چاہیے۔“

اس دور میں ادیب کو ایک دوسرے زبردست چیلنج کا سامنا بھی ہے۔ جدید ذرائع ابلاغ کے پیدا کردہ ترسیلی انقلاب نے کتابوں کی تہذیب سے ایک طرح کے بحران سے دوچار کیا ہے۔ آپٹک فائبر، چپ اور کمپیوٹر جیسے دیگر ذرائع کی شکل میں بعض نئے چیلنج بھی ادیب کے سامنے ابھر رہے ہیں۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ بیس ہزار کتابوں کے مندرجات کو آسانی ایک گلاس فائبر میں چند گھنٹوں کے اندر منتقل کیا جاسکتا ہے۔ جب صورت حال یہ ہو جائے تو سوچیں کہ ادیب اپنے حقوق تصنیف کا تحفظ کیسے کرے گا۔

خود کو زندہ رکھنے کی خاطر اس دور کے ادیبوں کے لیے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ سمعی دہیری ذرائع ابلاغ کا رخ کریں۔ بہت سے معرفت اور مشاق ادیبوں کی کہانیاں ٹیلی ویژن پر سلسلے وار دکھائی جا رہی ہیں۔ چھوٹے فلم ساز مصنف سے اصل تحریر کسی قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ اور ناظرین کے ذوق اور اپنے منصوبے کے مطابق اس میں جا بجا رد و بدل کر ڈالتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ادیبوں کی ایک عجیب نسل سامنے آئی ہے جو ٹی وی کے لیے ویڈیو ڈاکو میٹری، فیچر فلم اور ریڈیائی ڈرامے لکھتے رہتے ہیں۔ یہ لوگ مختلف مطبوعہ تحریروں سے بہت سامواد اور سچوایشن جمع کر کے اپنی ضرورت کے مطابق استعمال کر لیتے ہیں۔ یہ تمام باتیں ادیب کی آزادی کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتی ہیں اور ہمارے ذہن میں یہ سوال

اٹھاتی ہیں کہ ان حالات میں ادیبوں کے حق ملکیت کا تحفظ کیسے ہو پائے گا۔
 دور درشن اور نجی ملکیت میں چلنے والے ٹی وی چینل پر ڈیو سسروں اور
 ڈاکٹروں کو ہی اہمیت دیتے ہیں اور ادیبوں کی کوئی پرواہ نہیں کرتے۔ اپنے پروگراموں
 کے معیار کو بہتر بنانے کے لیے انھیں بھی ادیبوں کے رجسٹریشن کا طریقہ کار اختیار
 کرنا چاہیے۔

اس پوری گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں ادیبوں کی آزادی و
 خود مختاری کو سیاست، مذہب، ملکیت اور تجارت چاروں سمتوں سے خطرہ لاحق
 ہے جن کے مقابل ادیب کی فہمندی پرستقبل میں اُس کی بقا کا انحصار ہے۔ ■■

سلسلہ: آزادی کتنی آزاد ہے؟

جائیں گے لیکن میرے خیال میں انھیں یاد رکھنا چاہیے جس سے ہمیں یہ احساس رہے
 کہ ان کتنی پستی تک گر سکتا ہے۔ ہم اس بات کے شاہد ہیں کہ کس طرح مان اور
 سوئے نسٹن (Solzhenitsyn) کی تجدید ہوئی ہے۔

ایذارسانی، کتاب سوزی، جلا وطنی وغیرہ آج بھی ہمارے درمیان موجود ہیں۔
 معیاری ادب اور اعلیٰ ادبی قدروں کے تحفظ کے لیے آزادی کی راہ میں جدوجہد جاری
 رکھنا بہت ہی اہم ہے۔ کبھی کبھی حکومت ادیب کی آزادی کے لیے خطرے کی علامت بن کر
 ابھرتی ہے، لیکن اس کے سبب ادیب کی ذمہ داری اور بڑھ جاتی ہے۔ اس کے
 بغیر ادیب کیونکر اخلاقی، علمی اور ادبی بلندی تک پہنچ سکتا ہے؟ ■■

راجندر سنگھ بیدی کے فن سے آخری ادھوری ملاقات

باقر مہدی

(یہ مضمون بیدی کی گیارہویں برسی (۱۱ نومبر ۱۹۹۵ء) کے موقع پر شائع کیا جا رہا ہے)

وہ کون سی کشش ہے جو مجھے بیدی کے فلکس کو پڑھنے کی ترغیب دیتی ہے دوستی یا اُن کے فن کا جائزہ لینے میں کوئی کمی رہ گئی ہے جو مجھے بار بار اُن کہانیوں کا تجزیہ کرنے پر اصرار کرتی ہے؛ کئی اور افسانہ نگار ہیں اُن پر لوگ لکھ رہے ہیں مجھے اس کا اعتراف ہے کہ میرے تجزیے میں ضرور کوئی نہ کوئی بہ طورہ گیا ہے جو مجھے اُن کے افسانوں پر ایک اور مضمون کے لیے اکساتا ہے اور یہ اُن کی زندگی اور فن میں مشترک ہے وہ دبا ہوا (کسی قدر سہا ہوا) رجحان ہے ریڈیکلزم کا، میں یہ نہیں کہتا کہ وہ سرکش تھے یا وہ خاموش باغی تھے۔ یہ بات نہیں ہے وہ جانتے تھے کہ آدمی کی شناخت اس کی جڑوں سے ہوتی ہے جیسا کہ ستیا کانت مہاپاتر (جنہیں گیان پیٹھ انعام مل چکا ہے) نے ۱۲ اگست ۱۹۵۷ء کی تقریر میں کہا ”ہیں بے کسوں، ناداروں اور مجبوروں سے اپنا گہرا تعلق رکھنا چاہیے ورنہ ہماری کہانیاں اور ہمارا سارا فن کاغذی پھولوں جیسا ہو جائے گا۔“ (۱۳ اگست کو اخبارات

میں اس تقریر کا صرف خلاصہ شائع ہوا تھا (بیدی نے ’بھولا‘ سے ایک باب بکاؤ ہے، تک اپنا گہرا تعلق اس طبقے سے قائم رکھا اور یہی نہیں بڑی فن کاری کے ساتھ — تو یہ صرف میری دوستی ہی نہیں ہے جو مجھے بار بار ان کہانیوں کے مطالعے پر ’مجبور‘ کرتی ہے بلکہ کچھ ”اور“ بھی ہے یہ مضمون اسی لیے لکھا جا رہا ہے!

①

میں نے ۱۹۶۲ء میں اپنا پہلا مضمون لکھا تھا اُس کی ابتدا آج بھی بیدی کے افسانوں پر ایک کونے میں چپاں کی جاسکتی ہے مضمون یوں شروع ہوتا ہے:

”درجنیہا دلف نے اپنے ایک تبصرے میں کہانی کی یوں تعریف کی ہے ”کہانی ایک عورت ہے ایک ایسی عورت جس نے — نہ جانے کیسے اپنے کو مصیبت میں مبتلا کر رکھا ہے اکثر اس کے چاہنے والوں کے ذہن میں یہ خیال آتا ہے۔“ راجندر سنگھ بیدی کی کہانیاں پڑھتے وقت اس خیال میں تھوڑا سا اضافہ کرنا چاہیے۔ ”نہ جانے“ سے پہلے ”جانتے ہوئے“ کا ٹکڑا اور بھی معنی خیز ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب بھی ”اصلی کہانی“ کا آغاز ہوا ہوگا تو انجام کو جانتے ہوئے ”بے خبری“ کے جذبے نے اس میں کہانی پن کا طلسم پیدا کر دیا ہوگا۔! — میں نے ایک طویل مضمون (انگریزی میں) ۱۹۶۶ء میں لکھا تھا جو اڈن لین لٹریچر (نومبر دسمبر ۱۹۶۶ء) میں شائع ہوا تھا اس میں میں نے ایک لاطینی ناقد اڈولفو پنخز واکیز (Adolfo Sanchez Vazquez) کا ایک قول بھی نقل کیا تھا وہ کہتا ہے ”اگر تخلیق کا موضوع بچے آرٹ کا ہے تو ہم کسی فن کارانہ رجحان کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں۔ اس میں حقیقت (سوشلسٹ) نگاری کی اجارہ داری نہیں ہے۔“ اس مضمون میں بیدی کے فن کے بارے میں چھ صفحات پر مدلل بحث کی گئی ہے اور میں نے کہیں بھی یہ نہیں کہا ہے کہ وہ اردو افسانے پر چھائے ہوئے ہیں، میں نے ان کے فن کی نشاندہی کی ہے۔ اسٹالینی سوشلسٹ حقیقت نگاری سے رہائی ملنے کے بعد بھی فن کے نازک ترین جماعتی اصولوں اور سماجی عوامل سے رہائی ممکن نہیں ہے، میں نے لکھا تھا کہ خلوص کی ایمان داری، فن کاری کا

جو ہر اور کہانی کا ہر جہت تک گھل مل نہیں جاتے ابھی کہانی نہیں لکھی جاسکتی اور بیدی فکرو فن کے روز سے ابھی طرح واقف ہیں۔ میں نے تیسرا مضمون بیدی کی زندگی میں لکھا تھا جو ان کی پہلی برسی کے موقع پر شائع ہوا تھا یہ جناب الیاس شوقی کے مثل میگزین قلم میں ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا تھا۔ اپنے اس مضمون کے چند مختصر اقتباسات پیش کرتا ہوں :

”بیدی نے جان بوجھ کر کم لکھا ہے ان سے بھی تقاضے کیے جاتے تھے انھیں بھی شہرت، عزت اور دولت اتنی ہی عزیز تھی جتنی کہ منٹو اور کرشن چندر کو۔ یہ فن کار کے تخلیقی عمل کا سوال ہے وہ بھی منٹو کی طرح تیزی سے کہانی لکھنے کا فن جانتے تھے لیکن وہ لکھنے کے بعد وقفہ دینے کے قائل تھے۔ بار بار درست کرنے کی فکر انھیں اشاعت سے روکتی تھی۔ وہ شعوری طور سے اپنے قلم کو قابو میں رکھتے تھے۔ کم لکھنے والوں کو بھی کتنا خطرہ رہتا ہے اس کا اندازہ آپ اس سے کریجیے کہ ہر کہانی اپنی پچھلی کہانی کے مقابل کھڑی ہو جاتی ہے اور خوب سے خوب تر کی جستجو ہر بار آگ کے دریا سے گزرنے کا مرحلہ ہے اور بیدی اسی تیراکی کے فن میں ماہر تھے“ (قلم / ۴ صفحہ ۸)

”بیدی کے فن کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ ان کے پاس کوئی بہت خراب افسانہ نہیں ہے اس لیے یہ خطرہ بھی ہوتا ہے کہ ان کے پاس کوئی بہت اچھا بھی نہیں ہوگا مگر یہاں بھی بیدی نے کمال فن کا مظاہرہ کیا ہے۔ میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ وہ اردو کے واحد افسانہ نگار ہیں جن کے پاس ابھی کہانیوں کی بہت لمبی فہرست ہے البتہ اردو کی بڑی اہم کہانیوں کی گنتی میں ان کی کئی کہانیاں بھی شامل ہیں“ (قلم / ۴ صفحہ ۱۱)

”میں اب بھی سمجھتا ہوں کہ اساطیری پہلو پر صرف ایک جزو ہے کل نہیں۔

ہندو تہذیب میں عورت کی جو درگت ہوئی ہے اس کو بیدی نے بڑی نیکواری سے پیش کیا ہے۔ بیدی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عورت کو sex object یا ”جنسی چیز“ سے زیادہ اس نام نہاد عہد تشدد کے سماج نے جگہ نہیں دی ہے اور بڑے دھرماتما قسم کے لوگ دان پٹن کرتے ہیں، فیکروں کو بھیک دیتے ہیں مگر ظلم کی روایت کو

جاری رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ بیدی مرد کی ہوس کو بھی پوری طرح نشانہ بناتے ہیں اس لیے میں نازنگ سے متفق نہیں ہوں کہ اساطیری اشارے بیدی کے فن میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بیدی کی شخصیت میں ایک قسم کی مذہبیت کی کار فرمائی ہے، وہ صوفی تو نہیں مگر صوفیانہ مزاج ضرور رکھتے ہیں۔“ (قلم ۴/ صفحہ ۱۳)

ایک زمانے میں تصوف ایک قسم کی بغاوت تھی اس کی ابتدائی تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ”مذہبی جنوں“ سے بچنے کی ایک نامیاد کوشش تھی جس نے صدیوں بعد ”مفسف“ کی ایک شاخ کی صورت اختیار کر لی ہے! افسوس کی بات یہ ہے کہ حضرت وارث علوی نازنگ کی مدح میں مبالغے سے کام لیتے ہیں اور فرماتے ہیں — ”بیدی پر نازنگ کے مضامین نمکشن کی حمام رسمہ اور روایاتی بلکہ گھسی پٹی تنقید سے ایک ایسا تاندہ کار اور نادر کار انحراف ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ ان مضامین سے اردو کی افسانوی تنقید نے ہستی تنقید کے آداب سیکھے تو مبالغہ نہیں ہوگا (راجندر سنگھ بیدی از وارث علوی کتبچہ، صفحہ ۱۹) ایسا معلوم ہوا ہے وہ (حضرت وارث علوی) ہستی تنقید کو حوت آخر کھتے ہیں جب کہ خود سے پڑھنے والا دیکھ سکتا ہے کہ اساطیری ”پیوند کاری“ بیدی کے افسانوں میں شروع سے ملتی ہے مگر تاریخی شعور بھی حاصل ہے اور ”لا جوتی“، ”بیل“ اور ”چشمہ بدودہ“ اور ”بولو“ لکھے نہ جاتے۔ جو لوگ اساطیر کو تاریخ پر اہمیت دیتے ہیں میں ان لوگوں سے ایک سوال کرتا ہوں آپ ارتقاء کے فلسفے کو مانتے ہوں یا نہیں مگر کیا سماج کی بنیاد تاریخی عوامل کا نتیجہ نہیں ہے؟ وارث صاحب نے اپنے سرکاری کتابچے میں ”جانہ کہاں ہے“ ”چشمہ بدودہ“ اور ”بولو“ کا ذکر تک کرنا مناسب نہیں سمجھا اس لیے کہ یہ مقالہ ڈھیر سارے اقتباسات سے بھرا ہوا ہے اور پابندیوں سے گھرا ہوا ہے! میں اپنے مضمون کا آخری اقتباس پیش کرتا ہوں:

”بیدی کے فن کے اجزائے ترکیبی میں موضوع اور اظہار بیان کی برابر

کی اہمیت ہے، ان کی افسانوی تکنیک، شعور کی رو کی جھلکیوں کے ساتھ ساتھ فلم کے لاگ شاٹ اور کلوز اپ پیش کرتی ہیں اور وہ اہل زبان نہ ہوتے ہوئے بھی سادہ اور بے حد پر معنی زبان استعمال کرتے ہیں شاید اسی میں ان کی کامیابی کا راز مضمر ہے کیوں کہ بچے فن کار ہمیشہ سے جذبے کی صداقت، اظہار اور بیان کی ندرت کو اپنا کمال فن سمجھتے رہے ہیں اور بیدی ایک بچے فنکار ہیں۔ (قلم، ۴، صفحہ ۳۱)

(۲)

میں نے لکھا تھا کہ بیدی کی کہانیاں بچہ، عورت اور بوڑھے کے گرد گھومتی ہیں یعنی اگر ان کو بیدی کے فن کا محور مان لیا جائے تو ان کہانیوں کو سمجھنے میں دشواری نہیں ہوتی ہے۔ میں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ میں نے ان کی کہانیاں کتنی مرتبہ پڑھی ہیں، یہ بات خاصی میوہ ہے۔ ”بھولا“ میں نے پھر پڑھی۔ بیدی نے یوں تو ایک بچے کی کہانی لکھی ہے مگر دادا اور پوتے میں جو گہرا ازدنی رشتہ ہے وہی اس کہانی کی جان ہے۔ بچے کا اکیلے رات میں چلا جانا اور اپنے ماموں کے ساتھ آنا ذرا ساجب پیدا کرتا ہے یہ بیدی کی پہلی مشہور کہانی ہے ذرا سا بچے پن کا احساس ہوتا ہے۔ بیدی نے جب یہ کہانی لکھی تو وہ بہت کسن تھے یہ راکھی بندھن کی بھی روداد ہے۔ اس کہانی میں ایک جملہ ترتیب بدل کر تین بار آیا ہے۔ ”جب بھولانے دیکھا کہ میں باہر جانے کے تیار ہوں تو اس کا چہرہ اس طرح مدھم بڑ گیا جس طرح گزشتہ شب کو آسمان کے ایک کونے میں شعل کی مانند روشن ستارہ منسل دیکنے کی وجہ سے ماند بڑ گیا۔“

— یہاں بھولا کا چہرہ ستارے کے مانند ہے — ”جب میں بستر پر لیٹا تو پھر وہ شعل کی مانند چمکتا ہوا ستارہ آسمان کے ایک کونے میں میرے گھورنے کی وجہ سے ماند پڑ گیا تھا۔“ یہاں بوڑھے شخص پر بار بار گھورنے سے نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اب پھر یہ جملہ نئے روپ میں لکھا ہے۔ ”میری نیند تو عام بوڑھوں کی نیند تھی۔ کبھی ایک آدھ گھنٹہ تک سوتا تھا پھر دو گھنٹے جاگتا تھا پھر کچھ دیر اونگھنے لگ جاتا تھا اور باقی رات آخر شہاری کرتے گزار دیتا۔“ اسی کہانی میں بیدی نے

عورت کے بارے میں لکھا تھا۔ ”عورت کا دل محبت کا ایک سمندر ہے ماں باپ، بھائی بہن، خاوند، بچے سب سے وہ پیار کرتی ہے۔ اتنا کرنے کے بعد بھی وہ ختم نہیں ہوتا ایک دل کے ہوتے ہوئے بھی وہ سب کو اپنا دل دیتی ہے“۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ایک غریب خاندان کے تین افراد میں بچہ، عورت اور بوڑھا اس کے علاوہ بیدی نے تاروں سے قربت پیدا کرنے میں اپنی کہانی میں مدغم سی ہوتی ہوئی روشنی بھی رکھی ہے۔ بیدی نے پہلے ہی افسانے میں اپنے فن کا ”پہلا پتھر“ رکھ دیا تھا یعنی بچہ، عورت اور بوڑھا۔!

میں نے قلم / ۴ میں بیدی کے افسانے کے بارے میں لکھا ہے کہ بیدی ذات پات کے بہت خلاف تھے۔ منگل آشٹکایں یہ بیان آج بھی غور طلب ہے:

”۱۔ بکریوں کا مارنا برابر ہے ایک بیل مارنے کے
۲۔ آدمیوں کا مارنا برابر ہے ایک برہمن مارنے کے
۳۔ برہمنوں کا مارنا برابر ہے ایک استری مارنے کے
۴۔ استریوں کا مارنا برابر ہے ایک گرہوتی مارنے کے
۵۔ گرہوتی استریوں کا مارنا برابر ہے ایک گائے مارنے کے“

یہ فیصل بیدی کے کسی نقاد نے نہیں لکھی، اب ہر سیاسی جماعت نے منڈل کمیشن کی رپورٹ مان لی ہے اور یوپی میں ”مجزاتی جہوریت“ بھی وجود میں آگئی ہے مگر گائے کشی پر ”بھاجپا“ ہر ریاست میں پابندیاں لگانا چاہتی ہے اور ہندو انتہا پسند اور مسلم بنیادی فرقہ پرست لاکھ ایک دوسرے کے ”دشمن“ ہوں مگر دونوں مساوات، آزادی، تحریر و تقریر اور جہوریت کے مخالف ہیں۔ بیدی شروع سے ان فرقہ پرستوں سے الگ تھے۔ آج ان کے افسانے ”منگل آشٹکا“ کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی ہے۔ دانہ و دام میں گرم کوٹ ”آج بھی ایک زندہ کہانی ہے۔ آج کلرک کی تنخواہ دو ہزار روپے سے بھی زیادہ ہوگئی ہے مگر افلاس، روزانہ زندگی کی الجھنیں وہی ہیں۔ ۲۲ اگست کو ٹائمس آف انڈیا میں ایس، ایچ، وینکٹ رمانی (S.H. Venkataramani) کا ایک

مضمون شائع ہوا اس کا عنوان فرانس فینن (Frantz Fanon) کی مشہور عالم (یا رسوائے عالم) کتاب سے لیا گیا ہے "دھرتی کے بے کس" (Wretched of the Earth) اور پورے مضمون میں اس کا ذکر نہیں ہے کیوں کہ یہ کتاب اتنی مشہور ہے کہ تقریباً ہر زبان میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے سوائے اردو زبان کے، اس مضمون کے چند جملے اس لیے لکھ رہا ہوں کہ مشہوروں میں غریب کلرک کی حالت کا کچھ اندازہ ہو سکے۔ وہ لکھتا ہے کہ کائنات معاشرت کے نام سے جو دھوکا عوام کو دیا جا رہا ہے وہ غریبوں کو اور غریب اور امیروں کو اور دولت بنادے گا۔ اس نے یہاں تک لکھا ہے کہ عام ہندوستانی کی اتنی آمدنی نہیں ہے کہ ٹائٹر، ارہر کی دال اور باسنتی چاول بھی زندگی میں کھا سکے۔ "آج بھی گرم کوٹ" پڑھ کر آدمی متوسط طبقے کا درد مند آدمی جیسا کہ میں ہوں) کا دل ڈوبنے لگتا ہے۔ اور کہانیاں اس مجموعے کی دوبارہ پڑھنے کے لائق ہیں جیسے دس منٹ بارش میں، تلوادان، کوارٹین وغیرہ۔!

(۳)

بیدی کی زندگی میں یہ سرگوشیاں شروع ہوئی تھیں کہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ بیدی آزادی نسواں کی تحریک یا رجحان کے حامی نہیں۔ خود مجھے علی سردار جعفری نے احمد آباد میں کہا تھا کہ تم غلط سمجھتے ہو! چند برس پہلے مجھے یہ معلوم ہوا جدیدیت اور بعد از جدیدیت کے ترجمان غمسن الرحمن تاروتی بھی یہی گفتگو وارث علوی سے کر رہے تھے۔ میں نے گرجن پڑھا تو مجھے پر یہ راز کھلا کہ بیدی ہرگز ہرگز عورت کی آزادی کے مخالف نہیں اور نہ وہ دقیانوسی شخص ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ روایا کا تہذیبی سطح پر احترام کرتے ہیں۔ میں نے بیدی کو قدرے قریب سے دیکھا ہے ۱۹۵۵ء سے ۱۹۸۴ء تک اس لیے کہ یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ وہ مغربی آزادی نسواں تحریک یا رجحان کے باطل حامی تھے مگر وہ مخالف بھی نہیں تھے۔ گرجن کے یہ جملے ملاحظہ ہوں۔ ہوئی سوچتی ہے "کیا ناشتر کسی عورت نے بنائے ہیں اور میتا کی تو بات ہی الگ ہے۔ ناشتر کسی عورت کے لکھے ہوتے تو وہ اپنی ہمجنس پر اس سے زیادہ

پابندیاں عائد کرتی ہے۔۔۔ پہلا جملہ ہولی کے ذہنی رویے کی عکاسی کرتا ہے اور دوسرا جملہ نیا (یعنی ہولی کی ساس کی)۔ دیکھیے میاں بیوی گفتگو کیسے کرتے ہیں۔ ہولی کا شوہر رسیلا کہتا ہے ”میں پوچھتا ہوں بھلا اتنی جلدی کا ہے کی تھی“۔ ”جلدی کیسی“۔ رسیلا پیٹ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بولا ”تم بھی کتیا ہو کتیا“۔ ہولی سہم کر بولی ”تو اس میں میرا کیا قصور؟“۔ ہولی نے نادانستگی میں رسیلے کو وحشی، بد چلن، ہوس رال بھی کچھ کہہ دیا۔ چوٹ سیدھی پڑی۔ رسیلا کے پاس اس بات کا کوئی جواب نہ تھا۔ لا جواب آدمی کا جواب چپت ہے اور دوسرے لمحے انگلیوں کے نشان ہولی کے گالوں پر دکھائی دینے لگے۔ میں نے ہولی کے بارے میں ۱۹۶۲ء میں لکھا تھا ’حیرت ہے کہ حضرت وارث علوی نے اس مضمون پر صرف سرسری نظر ڈالی تھی۔ پاکستانی نقاد مظفر علی سید نے میرے مضمون سے شدید اختلاف کرتے ہوئے بھی میرے مضمون کا طویل اقتباس دیا ہے۔ میں ایک بار پھر اس کو نقل کرتا ہوں۔ میں نے اپنے دو مضامین میں اس کو اس لیے نظر انداز کیا تھا کہ پہلے اس کا تفصیلی ذکر کر چکا ہوں :

”ہولی کا کردار ایک ایسی عورت کی کہانی ہے جو روزانہ کی دم گھٹا دینے والی زندگی سے عاجز آچکی ہے جسے ایک انسان نما جانور سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاتی ہے اسے اتنا بھی پیار نہیں ملتا جتنا کہ محبت کی پہلی نظر میں ہوتا ہے۔ گرہن ایک تہوار سے زیادہ زندگی پر چھائی ہوئی سیاہی کا کیمبل ہے، اس کا شوہر (رسیلا) اسے بات بے بات مارتا ہے۔ اس کی ساس طعنے دے دے کر اسے تنگ کرتی ہے اور اس کے بچے بے جان کھلونے بھی نہیں ہیں جن سے دل بہل سکے اور جب وہ گھبرا کر مجمع میں گم ہو کر اپنے میکے بھاگنا چاہتی ہے تو اور بھی پریشانی میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ ایک غار سے دوسرے غار میں کھیتورام اس کے گاؤں کا بھائی“۔ میں کر بھی اس حاملہ ہولی کو اپنی جوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے۔ اس سے وہ بھاگتی ہے مگر کہاں جائے، کیا کرے، شاید

بھاگنے ہی میں نجات کا کوئی راستہ نکل آئے۔ بیدی نے عورت کی زندگی کا سارا درد اس کی ساری مظلومیت اس کی بے پناہ محبوبات اور لاچاریاں اس کے سارے جوہر کو ہولی کے کردار میں سمودیا ہے۔

اس کہانی کو پھر پڑھتے ہوئے ایک جیلے پر میری نظر ٹھہر گئی۔ ”اس وقت وہ ایک اُپھلنے کو دنے والی الھڑ چھوڑی تھی ایک بحر و قانیے سے آزاد نظم، جو چاہتی تھی پورا ہو جاتا تھا۔ گھر میں سب سے چھوٹی تھی۔ بناب جادی تو نہ تھی اور اس کی ہسیلیاں — وہ بھی اپنے اپنے قرض خواہوں کے پاس جا چکی ہوں گی۔“

یہ کہانی ایک طرح کا اضطراب ہے ہل چل ہے اور ایک لانگ شاٹ ہے پکڑو۔ بھاگو۔ دان دینے کا وقت آگیا۔ دان کون دیتا ہے۔ دولت مند نارنگ نے صرف یہ بتایا ہے کہ عورت زمین کا چاند ہے، اگر انھوں نے ذرا غور کیا ہوتا تو معلوم ہو جاتا کہ اساطیر حکمران طبقے کی ایجاد کرتا ہے؛ تاکہ عوام میں ”روحانی عقائد کا جلیں ہو جائے۔ آج تک عوام یہی سمجھتے آرہے ہیں کہ خدایا بھگوان نے انھیں غریب پیدا کیا ہے ورنہ وہ بھی خوشحال ہوتے۔ یہ گنگا میں پاپ دھونے کی رسم، یہ پورے چاند میں ناریل سمندر میں پھینکنے کا خیال یا رسم یہ ساری رسوم و عقائد موسموں کے حساب سے حکمرانوں نے بنا کر غریبوں پر مسلط کر دئے ہیں۔ اگر بھولے سے وہ ڈی ڈی۔ کو بھی کی کتاب اساطیر اور حقیقت کو سرسری نظر سے بھی پڑھ لیتے تو جان جاتے۔ حضرت وارث علوی نے ۵ جون ۱۹۴۷ء (بمبئی میں ایک سینما میں) کو اعتراف کیا کہ وہ (باقر مہدی) کتابیں لے جاتے ہیں مگر پڑھتے نہیں۔ کیوں؟ میں نے اپنے سے سوال کیا۔ کہیں بننے بنائے عقائد نہ پاش پاش ہو جائیں۔ میں تو اپنے مخالف نظریات رکھنے والے ادیبوں کو پڑھتا ہوں مجھے تو مجھے خیال آتا ہے کہ آزادی فکر کا نوہ بھی لگاتے ہیں مگر اپنے مخالف نظریات کو قابل اعتنا نہیں سمجھتے!

میں نے آج سے بارہ برس پہلے لکھا تھا ”مختصر مضمون لکھنے کی ایک خامی یہ بھی ہے کہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ چھوٹ جاتا ہے اس لحاظ سے وارث علوی خوش نصیب

ب کہ کچھ زیادہ ہی اپنی تنقیدی لپیٹ میں لے لیتے ہیں اور مجھے ہمیشہ تشنگی کی لگات رہتی ہے اس لیے کہ عطر میں خوشبو تو آجاتی ہے مگر پھول کا سارا حسن لھو جاتا ہے۔“ (قلم/۱۸ صفحہ ۲۰) جو گیارہ وارث علوی نے بے حد تفصیلی تجزیہ کیا ہے پھر بھی مجھے پسند آیا۔ وارث علوی میں خود احتسابی شعور کم ہے۔ مگر وہ افسانے میں رُوب کر لکھتے ہیں۔ اس سے انکار محمود ایاز کریں تو کریں میں نہیں کرتا جب کہ مجھے اُن کے خیالات سے شدید بنیادی اختلافات تھے اور ہیں اس کا تفصیلی ذکر میں نے اپنے خاکے ”پیارے دقیا نوئی“ میں کیا ہے! — میں نے ۱۹۶۲ء میں دو توفیصل کا ایک اقتباس دیا تھا اُسے آج بھی نقل کرنا ضروری سمجھتا ہوں تاکہ بیدی کے معمولی آدمی کو ابھی طرح سمجھا جاسکے۔

”ہمارے خیال میں ایک ادیب کو چاہیے کہ ان معمولی لوگوں کے دلچسپ اور سبق آموز پہلوؤں کو دریافت کریں اس لیے کہ بعض لوگوں کی فطرت میں مستحلاً نہ بدلنے والی عمومیت ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کی جان توڑ کوشش کے باوجود کہ وہ روزانہ زندگی کی بے کیفی سے بچ سکیں عموماً وہ اس کی زنجیروں میں گرفتار ہو کر ہی رہ جاتے ہیں اور اس طرح ان لوگوں کا اپنا ایک خاص کردار بن جاتا ہے۔ اس طرح کی عمومیت کا کردار یہ ہے کہ وہ ہمیشہ خواہاں رہتا ہے کہ کاش وہ آزاد اور کجبل بن سکے بغیر یہ سوچے کہ اس کے لیے یہ کیسے ممکن ہے؟“ (ایڈیٹ، صفحہ ۴۵۱)

میں نے یہ طویل قدیم نہایت اہم فن کار کا اقتباس اس لیے دیا ہے کہ بیدی شروع سے معمولی، بے چہرہ لوگوں کی کہانیاں لکھتے رہے ہیں! میں نے اپنے پہلے مضمون میں گرہن کے افسانوں کا مختصر جائزہ لیا تھا۔ مجھے آج بھی رٹن کے جوتے، گھر میں بازار میں، زمین العابدین، لاوے اور دوسرا کنارہ پسند ہیں۔

میرے پاس کوکھ جلی کا وہ نسخہ موجود ہے۔ کتب پبلشر نے مارچ ۱۹۴۹ء میں شائع کیا تھا اور بیدی نے ازراہ کرم مجھے ۲۱ اگست ۱۹۵۶ء میں عنایت کیا تھا اس مجموعے کو بہت نقادوں نے نظر انداز کیا گو کہ مکتبہ جامعہ نے اس کے کئی ایڈیشن شائع کیے۔ میرے پاس اس کا تیسرا ایڈیشن بھی موجود ہے۔ میں نے اپنے تینوں مضامین اس کے کسی افسانے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اس لیے نہیں کہ مجھے افسانے پسند نہیں تھے بلکہ اس خطرے سے بچنے کے لیے کہ لوگ مجھے بیدی کا حواری نہ سمجھ لیں (گو کہ آخر میں یہی ہوا) اشک ہندوپاک میں کہتے پھرتے ہیں کہ بیدی میری معاشی مدد کرتے تھے اسی لیے میں ان کا مداح ہوں یہ نہیں جانتے کہ ایک رسالہ اظہار میں نکالتا تھا اور وارث علوی 'محمود چھاپرا' جین پر کاشش بھی میری مدد کرتے تھے اور میں نے اپنے اداروں میں ان سب کا شکریہ ادا کیا ہے) مگر اس کا کیا علاج جس کو ہدف ملامت بنانا ہو وہ "بچ" نہیں سکتا۔

ہدف بنا کے نہ رسوا کرو زمانے میں

غریب شہر ہوں رتبہ مرا جناب سا ہے

وارث علوی نے تین کہانیوں پر مختصر ترین (اپنے کتابچے میں) ذکر کیا ہے "بیکار خدا" "لمس" اور "خط مستقیم" اور تو سین — اور نہ جانے کیوں کہ وہ بھی کوکھ جلی کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ میں صرف ایک افسانے "کوکھ" کا مختصراً جائزہ لیتا ہوں اس کہانی کی بنیاد صرف اس پر ہے کہ ایک بیوہ کا ناکارہ لڑکا شدید جنسی مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے پہلے تو وہ بیوہ ذرا فراسی بات پر اپنے گھمنڈی (نام کتنا سببک) کو ڈانشتی ہے اور آخر میں کہتی ہے آخر کار میرا بچہ جوان ہو گیا۔ میں اس افسانے کے بارے میں صرف یہ لکھنا چاہتا ہوں کہ عورت (خاص کر ہندوستانی نچلے اور اوسط درجے کی عورت) کے کتنے روپ ہوتے ہیں، کتنے راز اور کتنے پوشیدہ پہلو — بیدی اپنے فن کے ذریعے ایک ایک کر کے عورت کی "دھکتی رگوں" پر ہاتھ رکھتے جاتے ہیں۔ اس کے چند جملے

سینے یا پڑھیے ”اڑ گئے“ ماں کی یہ گالی گھنٹی کو بہت پسند تھی۔ ”ماں فوراً جہان لیتی کہ اس کے مردنے پی رکھی ہے بلکہ دستک سے اسے پینے کی مقدار کا بھی اندازہ ہو جاتا تھا۔“ اسی نرمی سے ماں نے اپنے شوہر کا منہ بند کیا تھا اس کی شخصیت کو کوکھل دیا تھا اور وہ بے چارہ کبھی اپنی عورت کی طرف آنکھ بھی نہیں اٹھا سکتا تھا اسی طرح گھنٹی بھی اپنی ماں کے ساتھ ہم کلام ہونے سے گھبراتا تھا۔ اسی افسانے میں وہ جلتے ہیں جو یادگار حیثیت رکھتے ہیں۔ ”دنیا میں کوئی عورت ماں کے سوا نہیں، اگر بیوی بھی کبھی ماں ہوتی ہے تو بیٹی بھی ماں۔۔۔ تو دنیا میں ماں اور بیٹے کے سوا اور کچھ نہیں۔ عورت ماں ہے اور مرد بیٹا۔ ماں کھلاتی ہے بیٹا کھاتا ہے۔ ماں خالق ہے اور بیٹا تخلیق۔“ اس کہانی کے راز کو ایک جملہ فاش کر دیتا ہے۔ ”اور آسمان پر بدنما داغوں والا آتش زدہ چاند اپنی یرقانی نظروں سے زمین کی طرف دیکھ رہا تھا۔“ فطرت کے انوکھے جلوؤں سے بھی بیدی نے اپنے افسانوں میں کام لیا ہے!

(۵)

۱۹۶۲ء اور ۱۹۶۵ء میں بیدی کی دو کتابیں شائع ہوئیں اپنے دکھ گئے دے دو۔ اور ایک چادر میلی سی۔ میں سب سے پہلے بیدی کے ناولٹ کا ذکر کروں گا۔ اس لیے کہ اولین سننے والوں میں شریک میں بھی تھا۔ سب سے پہلے یہ ناولٹ پنجابی رسالے چیتنا میں شائع ہوا جس کے ایڈیٹر بیدی تھے اور ناشر سورن سنگھ (کیول سری کے قریبی دوست) اور ظاہر ہے یہ بیدی کی امداد سے نکلتا تھا۔ پاکستان میں جو ایڈیشن شائع ہوا ہے وہ اسی پنجابی زبان کا ترجمہ ہے۔ اردو میں بہت بعد کو یہ شائع ہوا۔ شام لال نے یہ ناولٹ پڑھا تھا۔ میں ان کے تبصرے کے طویل اقتباسات دوں گا۔ وارث صاحب نے صرف ایک پیرا گراف اپنے کتابچے میں نقل کیا ہے اس کا ترجمہ خیر النساء مہدی نے کیا تھا۔ اصل میں یہ ناولٹ بیدی نے ۱۹۶۰ء اور ۱۹۶۱ء میں لکھنا شروع کیا تھا۔ یہ انھوں نے کتنی بار لکھا میں نے یہ معلوم کرنے کی کوشش

۷۰
 نہ کی اس لیے کہ مجھے معلوم تھا کہ وہ بار بار لکھنے کے عادی ہیں۔ سنا گیا ہے کہ جب
 کرشن چندر نے اُسے پڑھا تو وہ میدی سے ملنے آئے اور کہا کہ ”تھیں اندازہ نہیں
 ہے کہ تم نے ایک شہ پارہ لکھا ہے۔“ نہ معلوم یہ بات کہاں تک پہنچ ہے؛ شام لال
 کے تبصرے کا عنوان تھا ”دل میں ایک گاؤں“ جو کہ آڈن کے ایک مصرع سے
 لیا گیا تھا۔ یہ تبصرہ سوغات (بنگلور) میں شائع ہوا تھا۔

”یہ ایک خام دیہاتی کی کہانی ہے، اس کی فضا میں لہسن، رائی، جنس،
 خون، پسینہ اور گوبر کا بعض پھیلا ہوا ہے۔ اس کے لوگ وحشت بدوش
 ہیں۔ وہ گتے کے کھیتوں کی رکھوالی کرتے ہیں اپنے چھوٹے موٹے کاروبار
 میں مصروف رہتے ہیں، گالیاں بکتے ہیں، شراب پیتے ہیں، نوجوان لڑکیوں
 کو بچھانتے ہیں اور اپنے چند بیویوں کو بہت سنبھال کر رکھتے ہیں اس
 کی عورتیں، کیفہ و حسد سے بھری ہوئی ہیں اور ایک دوسرے پر طعنہ زنی
 کرتی رہتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ان لوگوں کے مکانات کے گرد
 دیواریں نہیں ہیں۔ ہر ایک جانتا ہے کہ دوسرا کیا کر رہا ہے۔“ — یہ ایک
 عام ہندوستانی گاؤں کی طرح ہے بجز اس کے کہ اس گاؤں میں دیوی
 کوئلہ کا ایک مندر ہے۔ تلوکا ایک ایک چلتا ہے وہ بڑا اثرابی ہے اس
 کی بیوی رانو اسے مٹھا مالٹا پیٹنے سے روکتی ہے تو وہ اُسے مارتا ہے۔
 یہی نہیں کہ رانو جوان صفت مرد سے وابستہ ہے بلکہ ایک گھٹیا قسم کی
 ساس سے نباہ کرنے پر مجبور ہے۔ ایک دن ایک نوجوان جس کی باؤ برس
 کی بہن کی اس گاؤں میں آبروریزی کی گئی تھی، وہ تلوکا کو مار ڈالتا ہے۔
 رانو غم سے پاگل سی ہو جاتی ہے۔ گاؤں والے سمجھاتے ہیں کہ رانو کی بہتری
 اسی میں ہے کہ وہ چھوٹے بھائی شگل سے شادی کر لے۔ رانو نے شگل کی
 ایک بیٹی کی طرح پرورش کی تھی لیکن گاؤں کے سر بیج اپنی ہٹ دھرمی
 پر قائم رہتے ہیں۔ آخر کار وہ دونوں یعنی رانو اور شگل ایک دوسرے کو

جذباتی طور سے بندھا ہوا پاتے ہیں بہت سال گزر جاتے ہیں وہ امیسر
نوجوان جس نے تلوکا کو قتل کیا تھا وہ رہا ہو کر آتا ہے وہ تلوکا کی لڑکی
بڑی سے محبت کرنے لگتا ہے اور گاؤں میں آکر اس سے شادی کی کوشش
کرتا ہے۔ جب رانو کو پتہ چلتا ہے کہ وہ نوجوان کون ہے تو وہ صدمے سے
بے ہوش ہو جاتی ہے لیکن اس کے بوڑھے سسر کی منت ساجت اور اس
کی اپنی لڑکی کی دشت زدہ طبیعت نگاہیں ایسا کہتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔
”ماں یہ تو کیا کر رہی ہے تو نہ بولی تو میں بن بیابھی دھرتی کی طرح بانجھ رہ
جاؤں گی۔ آخر کار رانو کو ماں لینے کے سوا چارہ نہ تھا۔“

(تبصرے کا آخری پیرا گراف)۔ ”یہ کہانی ایک شہ پارہ ہے یہی نہیں کہ پڑ اس
میں شریک ہیں بلکہ دیوی اور دیوتاؤں کو بھی انسانی سطح پر پیش کیا گیا ہے
یہ کسی رومانی شاعر کا گاؤں نہیں ہے جو کہ دیہاتیوں کی سادگی پر یقین رکھتا
ہے۔ نہ یہ کسی انقلابی کا گاؤں ہے جسے امر و زکی پریشاں حالی میں اس
خوش آئند مستقبل کی تصویر کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ جب بے کھیت کسان اپنے
حقوق کے لیے بغاوت کریں گے اور ان لوگوں سے انتقام میں گے جھوٹے
انھیں اپنی زمینوں سے محروم کر رکھا ہے اور عورتیں اپنا حق مانگنے کے لیے
مسلح ہو جائیں گی۔ اس کہانی کا گاؤں ایک معنی میں دل کی بستی ہے جس میں
ہر فرد الجھنوں میں گھری ہوئی زندگی سے خوشی کے مفید لمحے چھین لینا چاہتا
ہے۔۔۔۔ اس میں محبت، نفرت، دعائیں، بددعائیں، خوت اور خوشی
ایک دوسرے سے گھم گھماتے ہیں ہر شخص ہر ایک کے بارے میں سب کچھ
جانتا ہے اس کے باوجود ہر ایک کے ذہن میں کوئی ساز ہے جو اسے کچھ کے
دیتا رہتا ہے جس کا نشان ہم کسی کو نہیں معلوم۔ یہی نہیں بلکہ اس بوڑھی
کھوسٹ پارو کے پاس بھی راز ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس کا دونا
پیٹنا سب سوانگ ہے جو اس کہانی کو انجام تک پہنچاتا ہے اور کون یقین

کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ وہ میلی سی چادر جس کے سائے میں رانو اور شگل کی شادی ہوئی تھی واقعی میلی تھی؛ تمام اچھی کہانیوں کی طرح بیدی کا یہ مختصر سنا دل جہاں کہیں پورے یقین کا اظہار کرتا ہے وہاں ہلکے سے شک کی گنجائش بھی چھوڑ دیتا ہے۔ (قلم / ۲، صفحہ ۱۸)

ان اقتباسات کے بعد بیدی کے ناولٹ پر بحث تو جاری رکھی جاسکتی ہے مگر مجھے عجلت میں کچھ کہنے کی کم ہی گنجائش ہے، میرا خیال ہے کہ بیدی نے مرد اور عورت (نچلے طبقے) کی جبلتوں کی کشش اور کش مکش کو بڑی فن کاری سے پیش کیا ہے۔ انتہا جالب کے چند جملے صرف اس لیے پیش کرتا ہوں کہ بیدی کے سلسلے میں یہ تبصرہ بھی یاد رکھا جائے۔ "اس تبصرے کا عنوان ہے "شعر گوئی از کتاب قتل ہے"۔ راجندر سنگھ بیدی نے نہ محض تشدد کی نشان دہی کی نہ محبت کی، جو چیز بالکل نہیں ہے وہ ایک ایسا منطقہ ہے جسے مشرق سے دیکھیں تو تشدد دکھائی دیتا ہے اور مغرب سے دیکھیں تو محبت۔ درحقیقت یہ ہر منطقہ تشدد اور محبت کی دوڑنی Ironie صورت حال کو پیش کرتا ہے۔ راجندر سنگھ بیدی نے ان کرداروں کو چھوٹی بڑی داخلیتیں دے کر قتل تشدد اور محبت کے تناظر میں قائم کیا ہے۔ دوستوئی کے کرداروں کی تمام داخلیت قتل سے یقین حاصل کرتی ہے۔ تشدد محبت کی داخلیت ہے یہ گہرا رشتہ قتل و خون کی مابعد الطبیعیات سے بھلتا اور بھوتتا ہے۔" آخری دو تین جملے فور طلب ہیں۔ "یہ نیکی پٹری تھیں راجندر سنگھ کے ساتھ صریحاً نا انصافی ہے۔ مدعا محض یہ ہے کہ نرم گرم محبت کا مشترک علاقہ دریافت کر کے راجندر سنگھ نے کشت و خون کی مابعد الطبیعیات سے داخلیت اور ذات وغیرہ کی از سر نو حد بندی کی ہے (دستاویز نم اپریل ۱۹۷۹ء، صفحہ ۸) یہ کتابچہ بلراج من رائے شائع کیا تھا اور ازراہ کرم مجھے عنایت کیا تھا۔ میں ایک چادر میلی سی کئی بار پڑھی۔ ابھی تک کوئی مضمون اس کے بارے میں لکھ نہیں سکا ہوں اس لیے کہ یہ ناولٹ پوری کتاب کی متقاضی ہے سرسری تبصروں کی نہیں!

(۶)

لاہور میں ایک چھوٹی سی ادبی نشست ختم ہونے کے بعد میں (۹ دسمبر ۱۹۸۹ء)

اشفاق احمد سے کہا ”مجھے آپ کا طویل افسانہ ”گڈ ریا“ بہت پسند ہے مگر مجھے ”لاجوتی“ بھی بہت پسند ہے۔ اشفاق احمد نے اپنی کتاب ”سفر مدام“ سفر مجھے عنایت کی اور لکھا کہ ”ہم دونوں کے مشترکہ بیدی سے عشق کے لیے“ — میری اُن سے پھر ملاقات نہیں ہوئی — ”لاجوتی“ کے بارے میں تینوں مضامین میں بحث کی ہے۔ یہاں ان مباحث کو دوہرانا مناسب نہیں معلوم ہوتا اس بار ”لاجوتی“ کو پڑھتے ہوئے کیا محسوس کیا وہی لکھوں گا۔ ”لاجوتی“ فسادات پر لکھی گئی بے شمار کہانیوں میں ایک اہم کہانی سمجھی جاتی ہے۔ بار بار پڑھنے کے بعد بھی میرے لیے اسی میں کشش باقی ہے اور اسی کشش کا ذکر کروں گا۔ لاجوتی کے شروع میں بیدی نے ایک پنجابی گانے کی ایک سطر لکھی ہے اُردو ترجمہ بھی ہے (یہ چھوٹی موٹی کے پودے ہیں ری ہاتھ بھی لگے تو کھلا جاتے ہیں) — اور ۱۹۹۵ء میں عورتوں کو جلانے، مار ڈالنے اور اغوا کرنے کی خبریں روزانہ اخبارات میں شائع ہوتی ہیں انھیں کسی بھی طبقے میں ”چھوٹی موٹی“ نہیں سمجھا جاتا ہے!

”لاجو ایک تپلی شہوت کی ڈالی کی طرح نازک سی دیہاتی لڑکی تھی“ — اس کا دُہلا پن اس کی صحت کے خراب ہونے کی دلیل نہ تھی، ایک صحت مندی کی نشانی تھی جسے دیکھ کر بھاری بھر کم سندر لال پہلے تو گھبرایا لیکن جب اس نے دیکھا کہ لاجو ہر قسم کا بوجھ ہر قسم کا صدمہ حتیٰ کہ مار پیٹ تک سہ گزرتی ہے تو وہ اپنی بدسلوکی کو بتدریج بڑھاتا گیا اور اس نے ان حدود کا خیال ہی نہ کیا جہاں پہنچ جانے کے بعد کسی بھی انسان کا صبر ٹوٹ سکتا ہے۔ — ”ان بیچاری عورتوں کے اغوا ہو جانے میں ان کا کوئی قصور نہیں۔

فسادیوں کی ہوسناکیوں کا شکار ہو جانے میں ان کی کوئی غلطی نہیں۔ وہ سماج جو ان معصوم اور بے قصور عورتوں کو قبول نہیں کرتا، انھیں اپنا نہیں لیتا۔ ایک گلا سٹرا سماج ہے اُسے ختم کر دینا چاہیے۔“ — اور اپنے بھائی کو اس جم غفیر میں دیکھ کر آخری بار کہتی — تو بھی مجھے نہیں پہچانتا۔ بھاری؟ میں نے تجھے گودی کھلایا تھا رے....

اور بھاری چلا دینا چاہتا پھر ماں باپ کی طرف دیکھتا اور ماں باپ اپنے جگر پر ہاتھ رکھ کر نارائے، ماما کی طرف دیکھتے اور نہایت بے بسی کے عالم میں راناُن آسان کی طرف دیکھتا

جو دراصل کوئی حقیقت نہیں رکھتا صرف ہماری نظر کا دھوکا ہے۔۔۔۔۔" نارائن بابا نے کہا "یہ ہے رام راج جس میں ایک دھوبی کی بات کو بھی اتنی ہی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔۔۔۔۔" سندر لال آخری فقرے سنتے ہوئے کہہ اٹھا ہمیں ایسا رام راج نہیں چاہیے۔۔۔۔۔ چند سطروں کے بعد سندر لال کہتا ہے "میں ایک بات تو کہتا ہوں رام راج میں دھوبی کی بات تو سنی جاتی ہے لیکن سندر لال کی نہیں۔۔۔۔۔" چند سطروں بعد سندر لال کہتا جو آج کوئی ہندو اور مسلمان کہنے کی جرأت نہیں رکھتا۔۔۔۔۔ ہاں بابا

اس سنسار میں بہت سی باتیں ہیں جو میری سمجھ میں نہیں آتیں۔ پر میں رام راج اُسے سمجھتا ہوں جس میں انسان اپنے آپ پر ظلم نہ کرے۔ اپنے آپ سے بے انصافی کرنا بڑا پاپ ہے۔۔۔۔۔ آج بھی بھگوان رام نے سیتا کو گھر سے نکال دیا ہے۔۔۔۔۔ "آج ہماری سیتا نردوش گھر سے نکال دی گئی ہے۔۔۔۔۔ سیتا اور لاجپتی!" آج ساری دنیا

میں امپیرلزم (Imperialism) کا دور دورہ ہے۔ بیدی کہتے ہیں۔۔۔۔۔ "تشدد اب تاجروں کی نس نس میں بس چکا ہے پہلے منڈی میں مال بکتا تھا۔۔۔۔۔ لوگ تجارت کے آداب بھی بھول گئے یہ سارا لین دین، یہ سارا کاروبار پرانے زمانے کی داستان معلوم ہوتا تھا۔۔۔۔۔" اس کے بعد عورتوں کی خرید و فروخت کے سلسلے میں چند نمونے "عہدِ غلامی" کی باتیں تھیں اور آج بھی ہیں۔ یہ پہلی اور شاید آخری کہانی ہے جس میں مسلمان کو وحشی بنا کر نہیں پیش کیا گیا ہے۔ "لاجپتی بس کر اُجڑ گئی"۔۔۔۔۔ ستیہ جیت رے نے بہت بعد میں فلم 'دلی' بنائی جو اساطیر ماننے والوں پر ایک ضرب کاری تھی۔۔۔۔۔ بیدی کا یہ افسانہ زندہ ہے کتنی بار پڑھا مگر ہر بار ایک اذیت آمیز لطف سے مسرور ہوا کہ یہ "کرشمہ" بھی بیدی کے فن کا ایک اہم جزو ہے!

"جو گیا" کے بارے میں کیا کھوں؟ میں نے اس کا تجزیہ اپنے تیسرے مضمون میں کیا تھا مگر حضرت وارث علی کا طویل تجزیہ (الفاظ کی کثرت کے باوجود) بہت اچھا ہے اس لیے میں چند ہی جملے لکھوں گا۔۔۔۔۔

"ایک رنگ ایسا بھی ہے جو ان کی جتنے تفریق میں نہیں آتا اور جسے اُجلا کہتے

ہیں جس میں دھنک کے ساتوں رنگ چھپے ہوتے ہیں۔“ اس ایک مس سے جو گیا ہمیشہ کے لیے میری ہو گئی تھی۔ اب وہ کسی کے ساتھ بیاہ بھی کر لیتی، کسی کے ساتھ سو بھی جاتی جب بھی وہ میری تھی۔ ایسا جن جس میں بچائی ہو، دلولہ ہو، بد نصیب شوہر کو کہاں ملتا ہے؟۔ پوری کہانی رنگوں میں ڈوبی ہوئی ہے۔ آج پہلی بار مجھے خیال آیا کہ بیدی نے کسی سے شدید محبت کی تھی اور وہ ناکام رہی۔ ایک مدت تک بار بار ملنے پر بھی مجھے اس کا علم نہیں ہو سکا۔ ’جو گیا‘ کئی بار پڑھ چکا ہوں مگر یہ احساس کہ شدید محبت کی کہانی بیدی لکھ سکتے ہیں مجھے کبھی نہیں آیا تھا میں نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا تھا۔ ”ساری محبت ایک معنی میں بچوں کا کھیل ہے۔“! اب سمجھ میں آیا کہ یہ ایک گہری سچی محبت کی کہانی ہے اور اچھی کہانی ہے!

میں نے اپنا پہلا مضمون (۱۹۶۲ء) میں ’بیل‘ کے تجربے پر ختم کیا تھا آج تاریخ ’ابروریزی‘ (Date Rape) پر بڑی بڑی بحثیں ہورہی ہیں ٹائسن (Tyson) کو تین سال کی قید با مشقت بھی مل چکی ہے مگر ’بیل‘ آج سے تقریباً ۳۵ برس پہلے لکھی ہوئی کہانی ہے۔ بیدی نے اپنی کتاب ہاتھ ہمارے قلم ہوئے (۱۹۷۱ء) میں لکھا تھا۔ ”میں نے اپنی کہانی ’بیل‘ میں اس کا اعلان کیا تھا کہ مرد اور عورت کے بیچ خوش وقتی برحق ہے لیکن انسانی معاشرے کا کوئی بینِ نفسہ سوائے اس بات کے نہیں بنتا کہ مرد اور عورت شادی کریں اور اس کے بعد بچوں کی ذمہ داری قبول کریں۔ بیل کو اس کی ماں بھکارن مصری سے کرایے پر لے کر سیتا کو ہوٹل میں لے جاتا ہے تو سب اُسے خوش آمدید کہتے ہیں حالانکہ اس سے ایک ہی روز پہلے ہی کسی دوسرے ہوٹل والے نے اُسے تپا لفظ کا کہہ کر بھگا دیا تھا۔ ہاں جب وہ سیتا کے ساتھ ہمستری کرنے لگا تو بیل رونے لگا۔ درباری اُسے مارنے کے لیے دوڑتا ہے لیکن نیم عریاں سیتا دوڑ کر بچنے کو پکڑ لیتی ہے اور اُسے چھاتی سے لگا لیتی ہے۔ وہ درباری کو دنیا کا افضل ترین آدمی سمجھتی ہے جس نے اس کام کے لیے ایک معصوم بچے کو استعمال کرنے سے بھی دریغ نہ کیا۔ وہ ایک طرف کھڑی ہے بچے کے ساتھ جو عورت۔ ماں کا غیر منفک

حصہ ہے اور ایسی نظروں سے درباری کی طرف دیکھتی ہے کہ اس پر گھڑوں پانی پڑ جاتا ہے وہ اسی منفعّل حالت میں سیتا سے وعدہ کرتا ہے کہ وہ پہلے شادی کرے گا۔ (دہاتھ ہمارے قلم ہوئے، صفحہ ۲۹)۔ بیدی نے مجھے ”اصل“ واقعہ بھی بتایا تھا میں نے کہا تھا (شاید) کہانی کا خاتمہ بہت اچھا ہے — زمانہ گزر گیا۔ آج بیل پڑھتا ہوں مجھے اطمینان ہوتا ہے کہ بیدی اپنی کہانی میں بچے کی مصوّمیت کو نہیں بھولے اور یہی مصوّمیت بیدی کے فن کی جان ہے!

لمبی لڑکی کے سلسلے میں بیدی سے اختلاف ہے یہ لمبی لڑکی نہیں ”بوڑھی دادی“ کی کہانی ہے اسی لیے میں اس کا تجزیہ پہلے بیدی کی زبانی سُناؤں گا پھر میں اس کا تجزیہ کروں گا۔ بیدی کے چند جملے پڑھیے — ”میں اس کہانی میں آپٹیکل وزن کی بات نہیں کرتا جس میں لمبی سے لمبی لڑکی لیٹنے میں تھوٹی ہو جاتی ہے بلکہ اس ترتیب اور ہم آہنگی کا قصیدہ کہتا ہوں جو انسانی دماغ ہر بے ہنگم چیزیں پیدا کر دیتا ہے۔“ (دہاتھ ہمارے قلم ہوئے صفحہ ۲۵) اس کہانی کے بہت سے جملے پڑھیے تو اندازہ ہو گا (شاید) کہ بیدی کو ماحولیات والے (Environmentalists) بہت پسند کریں گے۔ انھوں نے جا بجا فطری مناظر، پیڑ، زمین، پانی وغیرہ کو اپنی کہانیوں میں اس طرح مدغم کیا ہے کہ ان کے بغیر کہانی مکمل نہیں کہی جاسکتی۔ ”منی تو اپنی لمبان سے اُپی شرمندہ تھی جیسے جوانی کی ناگہانی یورش کے بعد ہر کنواری گھبرا اٹھتی ہے کوئی پوچھے جب پیڑ پر پھل لگتے ہیں تو کیا پیڑ گھبرانے شرمانے لگتا ہے“ — ”اس کا چہرہ پیڑ سے گرے ہوئے پیل کے پتے کی طرح تھا جس میں رگوں ریشوں کا ایک جال سا نظر آتا تھا۔ کہیں نام کو ہریالی نہ تھی — دادی رمن کی ہریالی کہیں نہ کہیں ضرور اٹکی ہوئی تھی“ — ایک انسانی منظر دیکھیے — ”اور پھر بھابی شیشا اور متی سوہی مل کر گیتا کے سترھویں ادھیائے کا پاٹھ کرتی تھیں“ ساپتی کے بعد اس کا بھل دادی کے منت دینے لگتیں تاکہ دادی کی جان آسانی سے نکل جائے (یہ عالم نزع کا لمحہ ہے)۔ ایک تو ویسے ہی موت کے وجود کا احساس، اس پر آوازوں میں ڈرتا کانپتا ترنم.... پوری

فضا میں ایک ڈراؤنی، گھناؤنی سی جھنکار پیدا ہو جاتی کوئی شونیہ جس سے گہرا کر
 مٹی پکار اٹھتی۔ دادی سی سی سی — ”اور دادی کو یوں گھسیٹ کر پلنگ پر
 سے نیچے پھینکا جاتا ہے جیسے میلے غلات کو سرہانے سے اتار کر دھلائی میں پھینکتے ہیں۔“
 ”ماں گئی اب دادی بھی گئی تو اس کی پرہیزگار کون کرے گا؟ اس کے جھوٹ کی گواہی
 کون دے گا جو ہر عورت ہر کمزور مرد کو بولنا پڑتا ہے۔“ مٹی اپنے بے کلاے میں
 دادی کو اٹھاتی اور پھر سے پلنگ پر لٹا دیتی، کوئی ہی دیر میں رتن بولنے لگتی۔ ہوش
 میں آتے ہوئے جس پہلے شمع کا اجارٹ سنا کر وہ ’منو‘ ہوتا جس کے جواب میں مٹی بھی
 ہمیشہ بڑھیا کو پکارتے ہوئے بول اٹھتی۔ ”دیا“ جیسی ایسا معلوم ہوتا جیسے دادی
 مٹی ہے اور مٹی دادی۔ ”پھر دادی پوتی کے بیچ یہ انوکھی عشق بازی دیکھ کر اشیلا
 بھابی (ناک بھوں چڑھاتی ہوئی اندر رسوئی بھنڈارے کی طرف چلی جاتی)۔ ”عصہ ہوا
 جب میں نے یہ افسانہ پڑھا تھا مجھے ’اختناق‘ کے معنی نہیں معلوم تھے اور خیری نے
 بغیر فوراً بتا دیا ”گلاب ورج لینا“ اسی افسانے میں ہندو لڑکی اور مسلم لڑکی کی عجیب و
 غریب دوستی کی مثال ملتی ہے۔ ”سہیلی کے جانے پر تھوڑی کوئی اتنا روتا ہے۔“
 (آپا فردوس کی شادی پہلے ہو چکی تھی مگر دو سال وہ اپنے شوہر سے الگ رہ گئی آج
 میں یہ جیلے بیٹی میں پڑھتا ہوں تو حیرت کرتا ہوں، وہ کیسا زمانہ تھا ہندو مسلم اتنی
 دوستی رکھتے تھے)۔ کہا جاتا ہے کہ آدمی کی جان کسی آرزو یا کسی آمد اور رخصت کی وجہ
 سے رُکی رہتی ہے اور جب یہ آرزو پوری ہو جاتی ہے تو جان چلی جاتی ہے۔ مٹی سوہی کی
 آخر کار شادی ہو جاتی ہے وہ آتی ہے اور اس کو حاملہ دیکھ کر دادی کی جان رخصت
 ہو جاتی ہے۔ اس کہانی نے مجھے بہت متاثر کیا۔ ممکن ہے یہ نجی قسم کا تجربہ ہو اس
 لیے کہ میرا بچپن بھی اپنی دادی کے ساتھ گزرا تھا۔

بیدی کے مشہور افسانوں میں ”اپنے دکھ مجھے دے دو“ لاجپت کے بعد سب
 سے اچھا افسانہ سمجھا جاتا ہے۔ حیرت ہے جریدہ (یہ پاکستانی پرچم ہے) نے یہ افسانہ
 منتخب نہیں کیا ہے۔ سب سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ بیدی کے سرپرستوں میں

پروفیسر آل احمد سرور کا نام نامی بڑی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے بیدی پر اپنے مضمون 'مرث ایک سنگریٹ' میں بھی اس کا ذکر کہیں نہیں کیا ہے۔ میں نے ۱۹۷۶ء میں اپنے انگریزی مضمون میں اس کا تفصیلی ذکر کیا تھا۔ حضرت وارث علوی اس کہانی کے بارے میں لکھتے ہیں :

"اپنے دکھ مجھے دے دو" بیدی کی عظیم کہانی ہے، ویسے تو اس کہانی میں ایک ایسی عورت کا کردار ہے جو پورے کنبے کو سنبھالتی ہے، بوڑھوں کی خدمت کرتی ہے، بچوں کی پرورش کرتی ہے، دیور کو بڑھاتی ہے، نند کی شادی کرتی ہے اور آوارگی کی راہ پر قدم بڑھاتے ہوئے شوہر کو پھر اپنی خواب گاہ میں لاتی ہے اور رام کرتی ہے۔۔۔۔۔ یہ کہانی اتنی حقیقت پسندانہ سطح پر لکھی گئی ہے کہ پریم چند کی کہانیوں کے مانند ایک آدرشی عورت کی کہانی معلوم ہوتی ہے لیکن خالص حقیقت پسندی کی سطح پر بھی بیدی نے ایسے دلچسپ واقعات، جزئیات نگاری اور فصاحت بندی سے کام لیا ہے جو پریم چند سے ممکن نہیں تھا۔" (کتابچہ راجندر سنگھ

بیدی (از وارث علوی، صفحہ ۵۳)

ایک بات نہیں کہی باتیں یاد رکھنے کی ہیں۔ بیدی کو استالینی ترقی پسندانہ نیم سرکاری جدیدیت، تاریخی شعور اور کمیٹڈ (committed) ہونے سے بچانے کے لیے حضرت علوی مجبوریوں اور الجھنوں میں کچھ کچھ گرفتار نظر آتے ہیں۔ میں نے اپنے ایک خاکے میں لکھا تھا وہ میرے "بیادے دقیانوسی" ہیں۔ یہ کہانی میں نے مدت بعد پھر پڑھی۔ ایک بات یاد رکھنے کی ہے۔ عورت کی ذات کا اظہار بیدی کی طاقت بھی ہے اور کمزوری بھی۔ اور یہ ایک آدرشی عورت کی کہانی ہے۔ اگر کوئی کسی ہیرو یا ہیروئن کی آدرشی کہانی لکھتا ہے تو سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ کہانی کی اپنی بونٹ، پلاٹ اور انداز بیان کیا ہے؟ موباساں اور چے خوف کی کئی کہانیاں آدرشی معلوم ہوتی ہیں جیسے موباساں کی مشہور کہانی ہیروں کے ہار کا چوری ہو جانا اور چے خوف کا ڈراما تھا الف (1911)۔

(Eylef) - کہنے کا صنف یہ مطلب ہے کہ آدرشی ہوں ریڈیکل! حضرت وارث علوی اور آج کے بیشتر نقادوں جن میں ترقی پسند اور جدید) لفظ سے شدید نفرت کرتے ہیں۔ یہ لوگ لکیر کے فقیر! مرتبہ جو (Status Seekers) ہیں جو اپنے "دور" کی "آواز" سنتے ہیں اور خاموش رہتے ہیں یا قدم قدم پر مفاہمتیں کر لیتے ہیں۔ خیر یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ اصل کہانی خاصی اچھی ہے مجھے کہیں کہیں ذرا بوجھل معلوم ہوئی مگر یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ بیدی شروع سے (جب وہ فلمی دنیا میں داخل بھی نہیں ہوئے تھے) منظر نگاری کے فن سے واقف تھے یہ اور بات ہے کہ فلمی دنیا میں آکر اس فن کے جوہر پر اور چلا ہوئی تھی۔! اس کہانی کے ایک دو جملے میں پیش کرتا ہوں۔!

دھرتی کی بیٹیاں مرد کو یوں سمجھتی تھیں جیسے بادل کا ٹکڑا ہو جس کی بارش کے لیے منہ اٹھا کر دیکھنا ہی پڑتا ہے۔ "آدرشی جملہ پڑھیے جو کوئی عورت پہلی رات نہیں کہے گی مگر بیدی نے اس جملے کے لیے پہلے ہی سے تیاری کر لی ہے۔ مدن نے اپنی مجبوریوں کی چند جملوں میں کہانی سنائی اور رونے لگا تھا۔ "لیکن اندو نے مدن کے سخت اور پھیلے ہوئے ہاتھوں کو اپنے ملائم ہاتھوں میں سمیٹتے اور ان پر اپنے گال رکھتے ہوئے کہا۔ "تم اپنے دکھ مجھے دے دو۔" حیرت ہے یہ جملہ بار بار مدن کے کانوں میں گونجتا کیوں نہ رہا۔ یہ جملہ صرف خوابگاہ میں ایک بار اور آتا ہے! — جانے کیوں نقادوں نے بیدی کے افسانے "ٹرینس سے پرے" کو نظر انداز کیا ہے مجھے تو یہ افسانہ اب بھی ایک زندہ اور اچھا افسانہ معلوم ہوتا ہے۔ بیدی نے اپنے پہلے افسانے "بھولا میں راگھی بندھن تہوار کا ذکر ایک گاؤں میں بچے عورت اور ایک پوڑھے کو پیش کر کے اچھی سی کہانی بنائی تھی (اب بھی اس کہانی پر بحث ہو رہی ہے) اب یہ تہوار بیٹی میں کیسے منایا جاتا ہے؟ اور منڈل کلاس کا ایک فرد "موہن جام" یہ تہوار کیسے مناتا ہے؟ عرصہ ہوا میں نے یہ کہانی سنی اور ڈپھی تھی۔ میں نے اس وقت بیدی سے یہ نہیں کہا تھا کہ اسی طرح کا ایک ڈراما (انگریزی) پڑھ چکا ہوں۔ آج اس کے مصنف کا نام یاد نہیں آ رہا ہے مگر ڈرامے کا نام یاد ہے Knack

اس ڈرامے کا دھندلا سا خاکہ یاد ہے، مرد کس طرح عورت کو اپنی طرف راغب کرنے کا "ہنر" استعمال کرتے ہیں۔ بیدی بھی مرد کی عیارانہ چالوں کا نہایت دلچسپ انداز میں بیان کرتے ہیں اور جس طرح اس کی ابتدا خوبصورت ہے اس کا انجام بھی بہت معنی خیز ہے چند تھلے پڑھیے — "زندگی کی فتح مندی یہی ہے کہ اداسی کے سائے میں بھی خوشی کے جذبے رنگتے رہیں۔" "موہن نے سوچا بدن کے اس حصے کو انگریزی میڈرٹ کہتے ہیں۔ شہد کی مکھی کی طرح اٹیش سے باہر نکلتے ہم یہ لفظ اس کے داغ میں بھنھنا تا رہا۔" یہ شعر (نثری نظم کا) سنئے — "ٹاک ٹاک جاتی ہے مکھی چھوٹ جاتی ہے۔" "مرد سمجھتے ہیں ہر عورت انھیں مفت میں دکھانا نہیں چاہتی وہ یا پیسے مانگتی ہے یا محبت — محبت — جو ہمیشہ عیاں ہوتی ہے جسے پکڑے پہنا دیے جائیں تو محبت نہیں رہتی۔" ظاہر ہے بیدی اپنے کردار موہن جام کے ذہن میں ڈوبی ہوئی باتیں لکھ رہے ہیں۔ بیدی شور اور لاشور کی کش مکش سے شروع ہی سے واقف تھے انھیں کسی نے شور کی رو کی تعلیم نہیں دی تھی۔ بیدی ایک ایسا فن کار تھا جس نے خود تعلیم، تجربے، سنسنے، دیکھنے اور سوچنے سے حاصل کی تھی۔ وہ عالم نہیں تھے مگر سماجی علوم کی کئی اہم کتابیں پڑھ چکے تھے۔ وہ انگریزی سے اتنا واقف تھے کہ لاہور میں انگریزی نظمیں لکھتے تھے۔ ہاں وہ خاموش، صبر آزا اور گہمیر شخصیت کے مالک تھے! کہانی کا اختتام بھی دلچسپ ہے۔ موہن جام اپنی منہ بولی "بہن" اجلا سے راکھی بندھا جاتا ہے۔ اجلا کا شوہر رام گدگری موجود ہے۔ یہ منظر دیکھیے — یا پڑھیے قیمتی ساڑھی اور سو روپے کا نوٹ موہن راکھی کے ساتھ اجلا کو پیش کرتا ہے۔ "رام گدگری کی آنکھیں تھوڑی دیر کے لیے پھیلیں پھر متول کی سی ہو گئیں۔۔۔ دونوں کے بدن میں ایک ایسی کہیں ہاتھ چبھ جانے سے بجلی سی دوڑ گئی۔" موہن جام خاموشی سے سیلا جاتا ہے اور زمین تارسی سمجھ جاتا ہے کہ موہن جام اور اجلا اس تہوار کے بہانے "ایک" ہو جائیں گے۔ knock کا آخری سین اتنا پرمعنی نہیں ہے جتنا کہ بیدی کا افسانہ! "کلیانی" کا تفصیلی جائزہ میں انگریزی مضمون اور اپنے تیسرے اردو مضمون میں

لے چکا ہوں۔ بیدی نے یہ افسانہ سب سے پہلے احمد زیم قاسمی کو بھیجا تھا مگر شائع ہونا تو کجا رسید تک نہیں آئی۔ جمیل جالبی صاحب نے نیا دور میں شائع کیا تھا۔ یہ زمانہ خاصا ہنگامہ خیر تھا۔ بیدی پر طرح طرح کے الزام لگائے جاتے تھے کہ وہ منٹو کے علاقے کے یعنی جنس (sex) کو زیادہ استعمال کر رہے ہیں اور لوگ جوانی میں لکھی ہوئی نظم ”طوائف“ بھول گئے تھے۔ جذبی کی یہ نظم آج بھی مجھے یاد ہے اس کا ایک شعر پڑھیے:

تو گرا دے گی مجھے اپنی نظر سے درنہ

تیرے قدموں میں تو سجدہ بھی روہے مجھ کو

اس کہانی میں بھی مرد ہار جاتا ہے اور عورت یعنی طوائف جیت جاتی ہے۔ میں نے آج کے دور کے بارے میں عرض کیا ہے

بن گئی بازار یہ دنیا تمام

اس زمین کو کچھا پھرتا ہے کون؟

تجنازہ کہاں ہے۔ بھے حیرت نہیں ہے کہ وارث علوی صاحب اس افسانے کو پسند کرتے ہیں مگر آج تک اس کا تجزیہ نہیں کیا اس لیے کہ بیدی نے بمبئی میں مزدوروں کی مظلومانہ، بے کس اور پریشان کن زندگی کی جھلکیاں پیش کی ہیں اس کے چند جملے پڑھیے:

”بعض وقت تو مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کسی چیز کسی جذبے کی ضرورت

سے زیادہ نفی کرنا ہی اُسے قبول کرنا ہے۔ ہندو متنا زیادہ اس دنیا

کو مایا سمجھتا ہے اتنا ہی وہ پیسے کا بیماری ہے۔ ہندوستان میں کوئی

جگہ ایسی نہیں جہاں اس نے دولت کو ایک دیوی، مکشی دیوی نہ

بنادیا ہو اور ایک گندے اور بھونڈے طریقے سے اس کی پوجا نہ کی

ہو وہ پوجا میں اس کی پوجا کرتا ہے۔ دیوالی میں پوجا دسہرے میں اپنی

کار پر صد برگ کے ہار ڈالتا ہے جو دنیا کا کوئی بشر نہیں ڈالتا۔ کیسے مورتی

کی پوجا اور پیسے کی پوجا آپس میں گڈ بڑھ گئے۔“ (اتھ ہائے قلم ہوئے صفحہ ۲۰)

اسی کہانی کے چند تجلے پڑھیے :

”بیس بچپن آدمی سرگرائے ہوئے جا رہے تھے“ — ”تھوڑا آگے
اُن سے کچھ ہی فاصلے پر تیس بیستیس آدمی اور بھی دکھائی دیے جو ویسے
ہی سر بھکائے ہوئے جا رہے تھے“ — ”ضرور ان کا کوئی بہت ہی
محبوب، بہت ہی چہیتا مر گیا ہو گا ورنہ سوائے لیڈر کے ایک عام آدمی
کے جنازے کے ساتھ بمبئی میں اتنے لوگ کہاں جمع ہوتے ہیں۔ میں نے
گھوم کر دیکھا لیکن مجھے کوئی جنازہ دکھائی نہ دیا۔! بہت کر کے میں نے
ان میں سے ایک سے پوچھا — ”آپ لوگ ... جنازہ کہاں ہے —؟“
”جنازا“ اُس نے جراتی سے کہا — ”ہاں ہاں جنازا — ار تھی —
کوئی مر گیا ہے نا؟“ ”نہیں“ — ”اُس نے ہر قسم کے جذبے سے
عاری، بے رنگ سا چہرہ ادر اٹھائے، میری طرف دیکھتے ہوئے کہا —
”ہم لوگ مجبور ہوتا — مل سے آیا نا — کیا؟“ میں اسی طرف جا رہا تھا
لیکن معلوم ہوتا تھا انہی لوگ کے ساتھ جا رہا ہوں جن کا جنازہ بھی
غائب ہے —!“ (ما تھ ہمارے قلم ہوئے، صفحہ ۲۰۶-۲۰۵)

اس افسانے کا تجزیہ کرنے میں سرمایہ دارانہ نظام کی ساری استحصالی
ترکیبوں کا راز کھل جاتا ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہندوستان تیسری دنیا کا
ایک غریب ملک ہے اور سرمایہ داروں کے آگے کنشکول لیے کھڑا ہے۔
”صرف اک حرف دعا ہے اور سائل کچھ نہیں!“

”چشمہ بد دور“ لکھنے کے بعد بیدی صاحب میرے پاس تشریف لائے تھے
اور کہا تھا کہ میں نے اس کہانی میں تمہارا ادھورا نام استعمال کیا ہے کیونکہ تم ادھورے
خاک کے لکھتے ہو۔ یہ کہہ کر وہ ہنسنے لگے۔ میں آج اس کہانی کا تجزیہ کرنا مناسب نہیں
سمجھتا البتہ جذبی صاحب ایک پُرانا شعر میرے ذہن میں گونجنے لگا ہے وہ لکھ دیتا

ہوں :

ان بجلیوں کی چٹکب باہم تو دیکھ لیں
جن بجلیوں سے اپنا نشیمن قریب ہے

بیدی نے میرے پرچے اظہار کے لیے ایک کہانی "بولو" لکھی تھی۔ یہ پرچہ ۱۹۷۵ء کے شروع میں شائع ہوا تھا۔ بیدی کا خطبہ صدارت ہماری زبان کے ۲۵ جون ۱۹۷۵ء میں دیکھا جاسکتا ہے۔ بیدی نے ایک مضمون میں لکھا ہے: "افسانہ ایک شعور" ایک احساس ہے جو کسی میں پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ اسے تو محنت سے حاصل کیا جاسکتا ہے لیکن حاصل کرنے کے بعد بھی دست بدعا ہی رہتا ہے۔

مدتوں بعد "بولو" پڑھی۔ پہلے میں اپنا وہ تجزیہ پیش کروں گا جو میں نے دس برس پہلے لکھا تھا — "اور واقعی بیدی کا مضمون شور ان افسانوں میں پوری طرح جلوہ افروز ہے اور ایسا گہرا تاثر رکھتا ہے کہ ہم مدتوں بعد بھی انھیں پسند کیے بغیر نہیں رہ سکتے، ساری لسانی کرتب بازیاں، ساری تکنیکی پیچیدگیاں اور ساری ذہانت بیکار جاتی ہے اگر فن اپنی پوری تابناکی کے ساتھ ہمیں متاثر نہ کرے۔ یہی بیدی کا آرٹ ہے" — "بیدی کی ایک اور کہانی کا ذکر ضروری ہے یہ ہے "بولو" انھیں کے دونوں مصرعے یاد رکھیے۔ بول کہ لب آزاد ہیں تیرے۔ بول زباں اب تک تیری ہے" "بولو" میں پولیس کے تیسرے درجے کے مظالم کی پوری تفصیل پہلی بار کسی اور افسانہ نگار نے لکھی تھی لیکن اس کا موضوع بالکل ہی مختلف ہے۔ دنیا تک اس کہانی کا انٹی ہیرو کسی لالچ، کسی عشق اور کسی فائدے کے لیے قتل نہیں کرتا۔ جب دنیا تک ان کی مار پاش پاش نہیں ہوتا تو وہ اچھی طرح بیش آتے ہیں، دنیا تک کہتا ہے "میں تمھاری مار سہہ سکتا ہوں پیار نہیں۔ جب جرح کرتے کرتے انسپکٹر گیتے اس منزل پر پہنچتے ہیں کہ رانٹی کار گیتے نے تضحیک کے انداز میں کہا "بلیک پنی تھرچے گوٹرا کے ہیرو"۔ "میں ان سب کا باپ ہوں دنیا تک نے ایک دم ایسا میڈ ہوتے ہوئے کہا "میں نے بے قصور کو مارا ہے۔ پھر اسی دم بولا "ان کا باپ اور تمھارا پوہنا (وامام) جانتے ہو تمھارے جرم کی سزا موت ہے اور دنیا تک نے سر ہلایا "اسی لیے تو یہ سب کر رہا ہوں تم مجھے مارنا

چاہتے ہو اور میں مرنا چاہتا ہوں بولو جیت دونوں میں کس کی ہے؟ — بکو اس یہ ہے کہ اب تم میرے ساتھ کچھ اور لوگوں کو بھی مارنا چاہتے ہو جیسے ایک آدمی کو مارنے سے تمہارے قانون کی کھل دور نہیں ہوگی۔۔۔۔۔ بیدی کی یہ کہانی خاندانی اور سماجی دائرے سے نکل کر ریاستی مظالم کی ایک انوکھی کہانی ہے۔۔۔۔۔

وٹائیک تو گھاسیلٹ (مٹی کا تیل) کے ٹینکر کے پیچھے لٹک کر ٹپکتے تیسل کو ایک ڈبے میں جج کر رہا تھا اور وہ چوری کے الزام میں پکڑا گیا تھا اور اُسے ضمانت پر رہا کرانے شکوہ بائی آئی تھی اور ایک غریب عورت کیا ضمانت دے سکتی ہے؟ — اپنا جسم۔ اور وہ پولیس اسٹیشن پر ضمانت بصد مجبوری دیتی ہے۔ وٹائیک رہا ہو کر اپنے علاقے کی سب سے معصوم عورت کو قتل کر دیتا ہے۔ خود جیل میں تیسرے درجے کی اذیتیں سہتا ہے اور انجام — بھانسی — بیدی نے "بولو" کی تکنیک میں فلمی فلتش بیک کو استعمال کیا ہے۔ کہانی جہاں ختم ہوتی ہے اصل میں وہیں سے پھر شروع ہوتی ہے۔ اس میں بیدی نے سماج، اس کے قوانین اور انسانی قدروں کی شدید پامالی کے خلاف سخت احتجاج کیا ہے۔" (قلم/۴، صفحہ ۲۹) — اب اس بار پڑھو ہوئے جملوں کو پڑھیے — "انسان کے اندر کا ڈر باہر آکر دیواروں پر مڑو ہو گیا تھا۔ ان تجربی تصویروں کے سامنے چینی، جاپانی ڈرگین، تبتی مہاکال، افریقی بیہولہ وغیرہ کچھ بھی نہ تھے، چھت پر جو شکلیں بنی ہوئی تھیں، انھیں دکھ کر تو کوئی معصوم سے معصوم بھی چلا اٹھتا — حوالات کی مسلمانوں کے پیچھے سے جس باہر جھانک رہا تھا" — ایسے اور اس کامیاں برہمن تھے، شکو اور اس کے ماں باپ کوئی جوڈاکٹر امبیڈکر کی شہ پر "بدھی" ہو گئے تھے اس پر بھی لا پذیر ہندو سماج انھیں عزت سے بلانے کے بجائے بدھو کہتا تھا۔ موقع بڑتے ہی ان کی جھوٹریوں تک جلا دیتا تھا۔ انھیں جہانی اور روحانی عذاب پہنچانا گویا بدھ ہو جانے پر بھی یہ لوگ اچھوت کے اچھوت ہی رہے۔ حالانکہ تاریخ کے دھندلے ادوار میں انہی کوئی ماہی گیر لوگوں کی ایک سینہ نگلس گندھانے پانڈوؤں کے باپ سے شادی کی تھی اور آج جن لوگوں کے سامنے انھیں سر جھکانا پڑتا ہے ان کی ماں بنی تھی۔"

۸۷
 ”عربوں کا خون مل گیا تھا جو بھارت کے کچھپی ساحل پر تجارت کرنے کے لیے آئے تھے ان کے کارن نہ صرف اپنے کارنگ سرخ و سپید تھا جلد ریشی بلکہ آنکھیں بھی عرب ساگر کی طرح سے زمردین ہو گئی تھیں۔“ — جب صابر جابر کے سامنے تن جائے تو بڑے بڑوں کی بولتی بند ہو جاتی ہے۔“ — اس کی زنجیں دہم کی طرح سے لمبی، آنکھیں گمان کی طرح دھندلی اور بدن یقین کی طرح سخت تھا۔“
 ”خدا“ تھوڑی سنسکرت اور عربی میں شدید کرتا رہتا تھا اور بس معلوم ہوتا تھا کہ اسے ایک ہی زبان آتی ہے جس کا نام ہے — آہ — ”مکتی بودھ“ صفحات ۱۰۳-۹۵؛ اشادیر ۱۹۸۲ء) بیدی کی اس کہانی میں سارا غصہ منجمد ہو کر لادے کی طرح بہہ نکلا ہے اور آج جب پولیس مظالم اپنی انتہا پر پہنچ چکے ہیں تو یہ کہانی ہم سے روز سوال کرتی ہے ”تم کیا کر رہے ہو — بولو —؟ یہ کہانی مشہور غلم ”اردھ ست“ سے بہت پہلے لکھی گئی تھی !

میرے ادبی مجلہ اظہار کے لیے بیدی نے دو اور کہانیاں لکھیں سند لال (مکتی بودھ) ۱۹۷۵ء میں اور ”ایک باپ بکاؤ ہے“ ۱۹۷۷ء میں خود بیدی ان کہانیوں کی کتابت پڑھنے اور پریس میں چھپتے وقت دیکھنے آتے تھے کتنی ہی بار ان میں کچھ کچھ تبدیلیاں کی گئی تھیں۔ میں نے ایک عرصے تک کتابت شدہ اوراق بچا کر رکھے تھے مگر نقل مکان کی وجہ سے کہیں کھو گئے۔ ”مکتی بودھ“ اور ”ایک باپ بکاؤ ہے“ دونوں نجی کہانیاں ہیں شاید اسی لیے حضرت وارث علوی نے اپنے کتانبچے میں ان کے تجزیے نہیں کیے یا یہ بھی ممکن ہے کہ صفحات کی تعداد نے انھیں مجبور کیا ہو کہ وہ کہانیوں کی طرف توجہ نہ دیں — ! میں نے یہ کہانیاں پھر پڑھیں۔ بیدی ہمیشہ سے نجی مشاہیر، محسوس خیالات، ذہنی تفکرات میں گرفتار اور معاشی پریشانیوں میں اُٹھے افراد کی کہانیاں لکھتے رہے ہیں۔ یہ دونوں کہانیاں بھی ناکام اور مجبور انسانوں کے دکھ و درد کی روداد ہیں۔ دونوں موسیقار کے بارے میں ہیں۔ ”مکتی بودھ“ شہرت کے ہام سے گرتا ہے اسی طرح گاندھ و داس بھی۔ دونوں فلمی دنیا میں شہرت حاصل کر کے

۸۸
 رسوا اور بدنام ہوئے ہیں۔ مکتی بودھ خود کشی کر لیتا ہے جب کامیابی اس کے گھر
 پر انتظار کر رہی ہوتی ہے اور گاندھوداس اپنے کو فروخت کر دیتا ہے۔ یہ دونوں
 کہانیاں اُس وقت لکھی گئی تھیں جب واقعی بیدی معاشی اور ذہنی بحران سے گزر
 رہے تھے آج ان کہانیوں کو پڑھتے ہوئے احساس ہوتا ہے شہرت بھی ایک طرح
 کا سراپ ہے میں نے نوجوانی میں ایک نظم 'شہرت' لکھی تھی۔ اس کے دو مصرعے سینے یا
 پڑھے۔ آج اس کی کتنی تصویریں دیواروں پر لٹکی ہیں — پساری اس کا غدیں
 دے گا اٹا دال نمک !

بیدی کی آخری کہانی کے چند جملے پڑھیے — "گاندھوداس کی تان اڑتی
 ہی صرف اس لیے تھی کہ دینیتی اس کے سنگیت سے بھرپور نفرت کرنے والی بیوی
 گھر میں موجود ہے اور اندر کہیں گاجر کا حلو بنا رہی ہے اور دینیتی کے لیے یہ احساس
 ہی تسلی بخش تھا کہ اس کا مرد جو برسوں سے اُسے نہیں بلاتا، ساتھ کے بستر پر پڑا شراب
 میں بدست خراٹے لے رہا ہے کیوں کہ خراٹا ہی ایک موسیقی تھی جسے گاندھوداس کی بیوی
 سمجھتی تھی" — اس جملے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ میاں بیوی میں کتنا تفاوت تھا۔
 جتنا (دروے کا ملازم ہے جس نے ایک باپ خریدا ہے) "اگر انسان کے زندہ رہنے کے
 لیے پھل بھول اور پیڑ ضروری ہیں۔ جنگل کے جانور ضروری ہیں۔ بچے ضروری ہیں تو بوڑھے
 بھی ضروری ہیں ورنہ ہمارا آیکو لاجیکل بلینس تباہ ہو کر رہ جائے — اگر جسمانی طور پر
 نہیں تو روحانی طور پر بے وزن ہو کر انسانی تسلسلہ ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے (مکتی بودھ
 صفحات ۵۲-۵۳-۵۴) اور یہ آخری کہانی بھی بوڑھے کی مدافعت کی آخری کوشش تھی۔
 آج بڑے بڑے شہروں میں خوش حال لوگوں کے خاندان اپنے والدین کو سینی ٹوریم
 میں داخل کرتے ہیں مگر غریب بوڑھے مردوں اور بوڑھی عورتوں کو پوچھنے والا کوئی نہیں !

(۷)

وارث صاحب لکھتے ہیں: "باقر مہدی کی دوستی کے باوصف بیدی نارنگ
 کی بڑی عزت کرتے تھے (کتا بچہ، صفحہ ۲۰)۔ یہ فقرہ چہ معنی دارد — ۵ جون ۱۹۹۴ء کو

سردار جعفری نے سرِ محفل کہا تھا: ”اس کبخت سلمان (باقر مہدی) کی حمایت سردار راجندر سنگھ بیدی کرتے تھے — یہ کوئی کارنامہ نہیں ہے۔ مگر میں نے ۱۹۵۹ء پر دو گریو رائٹرز ایسوسی ایشن کو ختم کر دینے پر زور دیا تھا اور بیدی اور جیسی نے میری حمایت کی تھی۔ میں یہ ذکر آئندہ بیدی پر کام کرنے والوں کے لیے لکھ رہا ہوں۔ ساہبا سال تک میں نے بیدی کو استمالینی ترقی پسندی (سردار جعفری وغیرہ) اور بعد میں مارنگ کی جدیدیت سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ پتہ نہیں کہاں تک کامیاب ہو سکا ہوں۔

آر دو زبان نیم جاں ہے، کل کیا ہوگا کون جانے؟ راجندر سنگھ بیدی ایک بہت اہم فکشن لکھنے والے ادیب تھے۔ میں نہیں جانتا آئندہ انھیں ”عظیم“ کہا جائے گا یا نہیں؟ میں تو اتنا جانتا ہوں کہ وہ اپنے ارتقاء کے ساتھ ساتھ سر بلند ہوتے گئے افسوس اس کا ہے کہ میری ملاقات اُن سے ہمیشہ ادھوری رہی، دیکھیے آگے کیا ہوتا ہے؟ ■ ■

حواشی

- ۱۔ تصوف مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی ایک اہم شاخ ہے۔
- ۲۔ ایک فرانسیسی انقلابی تھا۔ پیدائش ۱۹۲۵ء، وفات ۱۹۶۱ء
- ۳۔ یہ کتاب Myth and Reality ۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی تھی۔
- ۴۔ یہ خاکہ ۱۹۷۷ء میں لکھا گیا تھا اور اظہار/۴ میں شائع ہوا تھا۔
- ۵۔ Chetana
- ۶۔ اس کو ہندوستانی روپ کوئے کر مشہور ہدایت کار گووند نہالنی نے نئی فلم ”جزیرے“ بنائی ہے۔

منٹو — ایک روئے

شمس الحق عثمانی

یادش بخیر — منٹو کے آخری شہر لاہور کی وہ دوپہر — ماہ مئی ۱۹۶۹ء
کی کوئی درمیانی تاریخ تھی — جب میں قبرستان میانی صاحب میں خود منٹو کا
لکھا ہوا معروف کتبہ، پتھر کی چھاتی میں گدا دیکھ رہا تھا :

۷۸۶

یہاں سعادت حسن منٹو دفن ہے
اُس کے سینے میں فنِ افسانہ نگاری
کے سارے اسرار و رموز دفن ہیں —
وہ اب بھی منوں مٹی کے نیچے سوچ رہا
ہے کہ وہ بڑا افسانہ نگار ہے
یا خُدا۔

ایک نوجوان کی آٹو گرائف پر ۱۸ اگست ۵۷ء کو لکھے گئے یہ فقرے مرنے
پانچ ہفتے میں کاغذ سے پتھر تک پہنچ گئے۔
منٹو ”بمبئی چھوڑ کر... غالباً سات یا آٹھ جنوری ۱۹۴۸ء کو یہاں لاہور پہنچا
” اور تقریباً سات سال بعد ۸ جنوری ۱۹۵۵ء کو ”منوں مٹی کے نیچے“ پہنچ گیا۔

قبرستان پر چلائی مٹی کی تیز دھوپ سے میری آنکھیں پج جائیں۔ چند لمحوں کے لیے بند ہوئیں تو ذہن کی سطح پر منٹو کی تحریر ”زحمت مہر درخشاں“ کے کچھ ٹکڑے برسرے تھے :

”بمبئی چھوڑ کر کراچی سے ہوتا ہوا غالباً سات یا آٹھ جنوری ۱۹۴۸ء کو یہاں لاہور پہنچا۔ تین مہینے میرے دماغ کی عجیب و غریب حالت رہی۔ کبھی میں نہیں آتا تھا کہ میں کہاں ہوں۔ بمبئی میں ہوں، کراچی میں اپنے دوست حسن عباس کے گھر بیٹھا ہوں یا لاہور میں ہوں جہاں کئی ریتوراؤں میں قائد اعظم فنڈ جمع کرنے کے سلسلے میں رقص و سرود کی مجلسیں اکثر جمتی ہیں۔“

تین مہینے تک میرا دماغ کوئی فیصلہ نہ کر سکا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ پردے پر ایک ساتھ کئی مسلم چل رہے ہیں، آپس میں گڈ بکھی بمبئی کے بازار اور اُس کی گلیاں، کبھی کراچی کی چھوٹی چھوٹی تیز رفتار ٹرامیں اور گدھ گاڑیاں اور کبھی لاہور کے پُرنشور ریتوراؤں — سمجھ میں نہیں آتا تھا، میں کہاں ہوں۔ سارا دن کرسی پر بیٹھا حالات میں کھویا رہتا۔

آخر ایک دن چونکا کیوں کہ جو روپیہ بمبئی سے اپنے ساتھ لایا تھا، کچھ تو گھر میں اور کچھ گھر سے دور کلفٹن یار میں جذب ہو چکا تھا — اب مجھے قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ میں لاہور میں ہوں جہاں کبھی کبھی میں اپنے مقدمات کے سلسلے میں آیا کرتا تھا اور کرنال شاہ سے بہت سے خوبصورت چپل خرید کر اپنے ساتھ لے جایا کرتا تھا۔

میں نے سوچنا شروع کیا کہ اب کیا کام کیا جائے۔ استفسار کرنے پر معلوم ہوا کہ تقسیم کے بعد فلی کاروبار قریب قریب مفلوج ہو چکا ہے۔ جن فلم کمپنیوں کے بورڈز نظر آتے ہیں، وہ ان بورڈوں ہی تک محدود

ہیں — بہت تشویش ہوئی۔ الاٹمنٹوں کا بازار گرم تھا۔ مہاجر اور غیر مہاجر دھڑا دھڑاپے اتر در سوخ سے کارخانے اور دکانیں الاٹ کر رہے تھے۔ مجھے مشورہ دیا گیا مگر میں نے اس لوٹ کھسوٹ میں حصہ نہ لیا۔

”مگر دو پیش جدھر بھی نظر ڈالتا تھا، انتشار ہی انتشار دکھائی دیتا تھا۔ کچھ لوگ بے حد خوش تھے کیوں کہ اُن کے پاس ایک دم دولت آگئی تھی۔ لیکن اس خوشی میں بھی انتشار تھا جیسے وہ بکھر کر ایک دن ہوا ہو جانے والی ہے۔ اکثر منہ موم و متفکر تھے کیوں کہ وہ لُٹ پُٹ کر آئے تھے — مہاجروں کے کمپ دیکھے۔ یہاں خود انتشار کے رونگٹے کھڑے دیکھے کسی نے کہا، اب تو حالات بہت بہتر ہیں۔ کچھ عرصے پہلے کی حالت دیدنی تھی۔ میں سوچنے لگا اگر یہ حالات کی بہتری ہے تو ابتری معلوم نہیں کیسی ہوگی۔ غرض کہ عجیب افراط و تفریط کا عالم تھا۔ ایک کا ہفتہ دوسرے کی آہ سے دست درگرمیاں تھا۔ ایک کی زندگی دوسرے کے عالم نزع سے مصروف پیکار تھی۔ شکم سیری و بلا نوشی ساتھ ساتھ چلتی تھیں — فضا پر مرمی طاری تھی جس طرح گرمیوں کے آغاز میں آسمان پر بے مقصد اُڑتی ہوئی چیلوں کی چھین اُداس ہوتی ہیں، اسی طرح ”پاکستان، زندہ باد“ اور ”قائد اعظم، زندہ باد“ کے نعرے بھی کانوں کو اُداس اُداس لگتے تھے۔۔۔

قریب قریب تمام درخت ننگے پچے تھے۔ سردیوں سے بچنے کے لیے غریب مہاجرین نے اُن کی جھال اُتار کر اپنی کھال گرم کی تھی، ٹہنیاں کاٹ کر پیٹ کی آگ ٹھنڈی کی تھی۔ ان ننگے پچے درختوں سے فضا اور بھی دلنکن حد تک اُداس ہوگئی تھی۔ بلندگوں کی طرف دیکھتا تھا تو ایسا محسوس ہوتا تھا، سوگ میں ہیں۔ ان کے کس ماتم زہ تھے۔ بظاہر ہنستے کھیلے تھے، کوئی کام بل جاتا تھا تو وہ بھی کرتے تھے مگر گویا یہ سب کچھ خلا میں ہو رہا تھا، ایک ایسے خلا میں جو لبالب ہونے پر بھی خالی تھا۔“

یہ تو اب یاد نہیں کہ قبرستان کی شگفتی خاموشی اور میرا دھیان کس باعث
 ڈٹے تھے اور میں کس طرح منٹو کی پابندی سے ہٹ کر باہر آ گیا تھا۔ لیکن —
 اب بھی جب گرمیوں کے آغاز میں آسمان پر اڑتی چیلوں کی چیخیں سنائی دیتی ہیں
 کہیں کوئی ننکا بچہ درخت نظر آتا ہے یا اطراف و جوانب کے بفل ہر ہنستے کھیلنے
 لوگوں میں ہونکتے ہوئے خلا کا احساس ہوتا ہے تو منٹو کا وہ لاہور اور پھر منٹو کی
 آخری آرامگاہ ضرور یاد آتے ہیں۔ اس وقت مجھے وہ کچھ تاثرات بھی یاد آرہے
 ہیں جو منٹو کی موت پر اُس کے معاصر ادیبوں نے سپردِ قلم کیے تھے اور منٹو کی سرتاپا
 فنکارانہ شخصیت کا احاطہ کرنے کی کوشش کی تھی۔

”زحمت مہر درخشاں“ کے منقولہ تمہیدی حصے کے بعد منٹو نے بتایا ہے
 کہ اُس نے پاکستان میں پہلا افسانہ ”ٹھنڈا گوشت“ اور دوسرا افسانہ ”کھول دو“
 کے عنوان سے لکھا تھا۔ یہ دونوں افسانے پڑھتے اور ان کے رموز و نکات پر
 غور کرتے ہوئے یاد آتا ہے کہ منٹو کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے محمد حسن عسکری
 نے اپنے ایک مضمون کی ابتدا اس پارے سے کی تھی :

”منٹو مگیا۔ وہ میرا دوست تھا، اُس کے مرنے پر
 میں روؤں یا نہ روؤں، یہ میرا ذاتی معاملہ ہے۔ اُس کے متعلق مائتمی
 مضمون لکھتے ہوئے میں پوری سنگ دلی سے کام لوں گا یعنی منٹو ہی
 کی روایت پر عمل کروں گا۔ گاندھی جی، قائد اعظم، اختر شیرانی —
 تین آدمیوں کی موت پر میں نے منٹو کا عالم دیکھا ہے۔ ایسے موقعوں
 پر وہ رو بھی لیتا تھا۔ اُس پر آدھ آدھ گھنٹے کے لیے سکے سا طاری
 ہو جاتا تھا، لیکن پھر وہ گھر سے نکل پڑتا۔ سارے شہر کا چکر لگاتا
 ایک ایک آدمی سے پوچھتا کہ تمہارا ردِ عمل کیا ہے۔ پھر گھر آ کے قنفلت
 پہلوؤں سے اُس واقعے پر غور کرتا، اُسے اُلٹ پلٹ کے دیکھتا، اُس کے
 اسباب و نتائج کا جائزہ لیتا اور کئی کئی دن تک اُسے یہ فکر لگی رہتی کہ

آخر اس بات کے معنی کیا ہیں — شاید منٹو دوسری دنیا میں بیٹھا
فرشتوں کو اپنی موت کا مطلب سمجھا رہا ہوگا۔ پھر میں کیوں روؤں ؟
منٹو کے دل میں ایک آگ سی جلتی رہتی تھی — وہ ہر چیز کا
مطلب سمجھنے کو مضطرب رہتا تھا۔ میں آنسو بہا کے یہ آگ کیوں
بکھاؤں ؟ وہ اُن لوگوں میں سے نہیں تھا جن کے مرنے پر آنسو
بہا کے ہم اپنے فرض سے سبک دوش ہو جائیں۔ منٹو ایسا آدمی
نہیں تھا کہ ہم "خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں"
کہہ کر اس کے سارے عیب نظر انداز کر دیں۔ اس کے افسانوں کے
ساتھ، اُس کی خوبیوں کے ساتھ، اس کا ایک ایک گناہ بھی زندہ
رہنا چاہیے۔ منٹو معاف کرنے یا معاف کیے جانے کے لیے پیدا
نہیں ہوا تھا۔ منٹو کوئی کتا یا بلی نہیں تھا کہ وہ آپ کے باورچی
خانے میں سے دودھ پی جائے اور آپ اُسے معاف کر دیں منٹو
مرد تھا۔ وہ دنیا میں اوروں کی طرف سے یا اپنی طرف سے عذر
خواہیاں کرنے نہیں آیا تھا، بلکہ اوروں سے اُن کے گناہ قبولوانے
اور خود اپنے گناہ قبولنے آیا تھا۔ اُس نے تو ہم سب کے گناہ بھی
اپنے کندھوں پر اٹھا رکھے تھے۔ وہ بے چارہ تو مرا ہی اس بوجھ کے
نیچے پس کے۔ میں اُس کی نیکیا، یاد دلا کے اُسے بزدل ثابت نہیں
کردں گا۔ منٹو ذمے دار آدمی تھا۔ نئی نئی ذمے داریاں اپنے سر لیتا
تھا — سب سے بڑی ذمے داری تو اُس نے سمجھنے اور سمجھانے کی
مول لے رکھی تھی۔ یہ بہت آج اُردو کے کس ادیب میں ہے؟ یہ منٹو
نہیں مرا، ایک طرزِ حیات مرا ہے۔"

محمد حسن عسکری کے اس مضمون کا نہایت بلیغ اختتام درج کرنے
سے پہلے، اچانک یاد آیا کہ منٹو کی موت پر کرشن چندر نے ان الفاظ میں اپنے

تاثرات کا اظہار کیا تھا۔

”منٹو ایک بہت بڑی گالی تھا۔ اس کا کوئی دوست ایسا نہیں تھا جسے اُس نے گالی نہ دی ہو۔ کوئی پبلشر ایسا نہ تھا جس سے اُس نے لڑائی مول نہ لی ہو۔ کوئی مالک ایسا نہ تھا جس نے اُس نے بے عزتی نہ کی ہو۔ بظاہر وہ ترقی پسندوں سے خوش تھا نہ غیر ترقی پسندوں سے۔ نہ پاکستان سے خوش تھا نہ ہندوستان سے۔ نہ اہل سام سے خوش تھا نہ روس سے۔ جانے اُس کی مضطرب، بے تسرا، بے چین روح کیا چاہتی تھی۔ اُس کی زبان بے تلخ تھی، انداز بیان تھا تو کسلا اور خاردار، نشتر کی طرح تیز اور بے رحم لیکن آپ اُس کی گالی کو، اُس کی تلخ کلامی کو، اُس کے تیز و کیلے خاردار الفاظ کو ذرا سا کھرچ کر دیکھیے تو اندر سے زندگی کا میٹھا میٹھا رس پھینکے لگے گا، اُس کی نفرت میں محبت تھی، غریبی میں سرپوشی، آبرو باختہ عورتوں کی داستانوں میں اُس کے ادب کی عظمت پنہاں تھی۔ زندگی نے منٹو سے انسان نہیں کیا لیکن تاریخ ضرور اُس سے انسان کرے گی۔“

محرم حسن عسکری نے اپنے مضمون کے اختتامی حصے میں لکھا ہے :

”.. منٹو کی قسم کافن کا زہم جیسے عام لوگوں کے لیے ایک ڈھال کا کام دیتا ہے۔ زندگی کی جن زہرہ گداز حقیقتوں کا شور حاصل کیے بغیر ہم ٹھیک طرح زندہ نہیں رہ سکتے انھیں ہمارے بجائے اس قسم کافن کا کار عسوس کر کے ہمیں بتایا ہے۔ یعنی وہ ہماری طنز احساس کی اذیت اٹھاتا ہے۔ اگر ایسا فن کار ہمارے درمیان نہ رہے تو پھر یہ فتنے دار کی اپنی اپنی بساط بھر ہم سب کو قبول کرنی پڑتی ہے۔ منٹو کے بعد یہ بوجھ ہمارے کاندھوں پر آ پڑا ہے۔ جب تک انوری زندہ رہا آسمان سے تو بلا بھی آئی انوری کے گھر کا پتہ پوچھتی ہوئی آئی۔ اب میرے اور آپ کے

ادب میں کردار سے کرداریات تک

صیق اللہ

انگریزی لفظ Character بمعنی کردار، یونانی لفظ Kharacter سے مشتق ہے۔ بمعنی کندہ کرنا، نقش کرنا۔

مجازاً امتیازی نشان، خاصہ یا خاصیت، علامت، نفسی عمل، نقطہ نظر۔

کسی ایک یا بہت سی ممکن اشخاص علامات و خصوصیات کا مجموعہ۔

کسی فرد، سماج، طبقے یا نظریہ درحجۃ کا امتیازی اسلوب۔

افراد کے مابین وہ امتیازی شخص جو طبیعت و عادت نیز کسی نہ کسی حرکت، عمل اور برتاؤ کی تفریق کی بنیاد پر واقع ہو۔

ایک کرداری خاکہ نگاری / خاکہ نگاری کے لیے Character یا Character

Sketching بھی مستعمل ہے۔ Characterology کرداریات کے معنی میں ہے

جب کہ Characterization کے مترادف کے طور پر کردار سازی اور کردار نگاری جیسی اصطلاحیں رائج ہیں۔

تھیوفرائسٹس (۳۰۰ ق م تا ۲۸۶ ق م) ارسطو کا لائق شاگرد تھا اس کی تصنیف

مستملی Ethical Characters تیس ایک کرداری خاکوں پر مشتمل ہے۔ کردار

نگاری یا خاکہ نگاری کے اعتبار سے یہ ایک بنیادی کام تھا جو صدیوں تک بالخصوص

سترہویں صدی کے خاکہ نگاروں اور انٹیلیٹنگوں کے فن میں اہلی اور ابتدائی نمونے کے طور پر مثال بنارہا۔

تھیوفرائسٹس کو انسانی طبائٹ۔ اُن کی گونا گوں عادتوں، خصلتوں، گروہوں، خوبیوں اور خایموں کے مطالعے میں گہری دلچسپی تھی۔

آدمی اپنے نفس میں جہاں واحد ہے یہ لحاظ طبع، مجموعہٴ اضداد بھی ہے۔ وہ خود کائنات کا نمائندہ بھی ہے اور آپ اپنے میں کائناتِ صغریٰ بھی۔

تھیوفرائسٹس نے اپنے مشاہدے اور تجربے کی بنیاد پر انسانی فطرت کی مختلف صورتوں جیسے غمزدہ، نحل، حماقت اور خوشامد وغیرہ کی فطری خاکہ کشی بلکہ تجربہ کیا ہے وہ بڑی نفاست اور شائستگی کے ساتھ انسانی عیوب کی نقاب کشائی کرتا اور کرداری نمونوں کی بوجھیں کو ہمدردانہ فہم کے ساتھ مذاق کا موضوع بناتا ہے۔ یہ بوجھیاں تقریباً تمام انسانوں میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ مشترک قدر کے طور پر کارفرما ہیں۔

تھیوفرائسٹس نہ تو فہم عامہ کے مطابق تعصبات اور ترجیحات قائم کرتا ہے نہ انتہا پسندی کو روا رکھتا ہے اور نہ کلیت (Cynicism) کو معیار بناتا ہے۔ اگرچہ اس اعتبار سے یونانی ایسے اس کا قریب ترین تجربہ تھے جن کے تاریک پہلوؤں کو اس نے کبھی لائق اعتنا نہیں سمجھا۔

کردار چونکہ ایک عمل ایک تفاعل کا حکم رکھتا ہے اس لیے ڈرامائیت بھی تھیوفرائسٹس کے احضار میں ایک بڑی خوبی کے طور پر نمایاں ہوتی ہے۔

جو لوگ اپنے عیب کے غلام بنے رہتے ہیں تھیوفرائسٹس انھیں یہ مشورہ دیتا ہے کہ اپنے کردار پر خود غالب آنے کی سعی کریں اور اپنی زندگی کا راستہ خود بنائیں۔

یونانیوں کے نزدیک کائنات کا مرکز انسان تھا اس لیے اس کی فطرت اس کے اولیٰ، اس کی رسائیاں، نارسائیاں، اس کے محاسن اس کے عیوب جیسے پہلو اس کے مطالعے کے حلیٰ عنوانات تھے، یونانی جبر و قدر کے بھی قائل تھے اور

اکثر انفرادی اور اجتماعی تباہی کو تقدیر کے جبر، عتاب الہی یا خود انسانی فطرت کی کسی خالی کاتیمحبتاتے تھے اسی لیے Know thy self یعنی خود کو پہچاننا کا کلمہ تھا اور یہی عبارت ڈیلفیا کے منادر پر بھی علی العموم نقش ہوا کرتی تھی۔ self کا کلومجازی معنی میں مجموعاً انسان کی اپنی ہستی، ذات اور خودی کے علاوہ اس کی اہلیت اور نااہلیت اس کی آگہی اور ناآگہی اس کے اختیارات و اجبار جیسی نوعیتوں کی طرف راجع ہے نیز وسیع تر فطرت اور موجودات عالم کے تناظر میں اس کی موجودگی اور محدودیت کا مفہوم کیا ہے؟ جیسے سوالات پر مہینز کرتا ہے۔

تھیوفراستس بھی انسانی عیوب کو جبلی یا نسلی یا غیر تبدل نہیں بتاتا بلکہ آدمی جہاں اتنا کرد رہے کہ اپنے عیوب کا غلام بن جاتا ہے وہاں وہ اتنا تدر بھی ہے کہ انھیں اپنا محکوم بھی بنا سکتا ہے۔

شخصیت اساس نظریۂ اخلاط : Theory of Humours بھی بعض مصنفین کے کردار سازی کے عمل پر اثر انداز ہوا ہے۔

یونانی طریق علاج میں ان چار رطوبتوں (خون، بلغم، صفرا، سودا) کو بنیادی درجہ حاصل تھا، جنھیں اخلاط Humours کہا جاتا ہے کسی شخص کے کردار امتد مزاج طبیعت اور میلان کے تعین میں اخلاط اہم کار انجام دیتے ہیں ایک مثالی کردار یا مزاج ان اخلاط اربعہ کے باہمی توازن کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ان اخلاط میں بے اعتدالی یا عدم توازن کسی ایک خلط کی فردنی اور تجاوز یا ایک کے دوسرے پر تفوق سے نہ صرف جسمانی امراض پیدا ہوتے ہیں بلکہ ذہنی اور اخلاقی توازن بھی بگڑ جاتا ہے۔ مثلاً :

تجاوز یا غلبہ	شخصیت کے اقسام	کردار (امتیازی خصوصیت)
خون	دموی	جوشیلا، مستعد، سرگرم، زندہ دل
		عاشقانہ، مشفقانہ، بامروت، مسرت بخش

بلغم	بلغمی	مٹھا، پٹھس، ڈرپوک، غیر ذمے دار
صفرا	صفراوی	بزدلانہ، ذہانت میں کمتر
سودا	سوداوی	حاسدانہ، مشفقانہ، کینہ پرور، ضدی
		خود را، مضطرب، بے صبر، غصیلہ
		خفقانی، افسردہ، محزون، دور میں
		نہایت درجہ متفرق، حاس، طنزیہ

ڈرامائی ٹائپ کرداروں میں تحولہ بالا اوصاف کی نمایندگی دیکھی جاسکتی ہے۔
 بالخصوص اخلاطی طریقہ Comedy of Humours میں کسی ایک خلط کے تجاوز کی بنیاد
 پر کردار کا تعین کیا جاتا ہے۔ بن جانشن نے سب سے پہلے اپنے اسی نظریہ شخصیت کے
 مطابق اپنے کرداروں کی تشکیل کی تھی، ان میں ہر کردار کسی ایک جذبے سے مغلوب
 ہے۔ اور یہ غلبہ ہی اس کی رغبت اور رجحان کا تعین کر دیتا ہے۔ بن جانشن کے
 اخلاطی طریقہ Comedy of Humours: مستحق Every man in his
 humour میں کٹلی، ویم، نوویل، برین وورم اور جسٹس کلیمنٹ Every man
 out of his humour میں فیٹی ڈیس برسک، فنگوسو، سارڈو اور پیٹاروولو
 وغیرہ اسی نوعیت کے کردار ہیں۔ اخلاطی کردار سازی کی یہ روایت ۱۸ویں اور ۱۹ویں
 صدی کے ڈراموں اور ناولوں میں بھی برقرار ہے۔

سترہویں صدی میں جب کلاسیکی مشاہیر کے شاہکاروں اور ان کی بصیرتوں
 کی پروری عام تھی۔ جوزیف ہال ۱۵۹۴-۱۶۵۶ سر تھامس اور بری ۱۵۸۱ تا ۱۶۱۳
 اور جان ارل ۱۶۰۱ تا ۱۶۶۵ نے ایک کرداری خاکہ نگاری کے یونانی معیاروں کو
 اپنے لیے اُتال بنالیا۔ یونانیوں کی طرح ان اویوں کی جس مزاج بھی نفس تھی اور
 مشاہدہ تیز تھا۔ تقریباً ان تمام خاکہ نگاروں کے عمل فن میں احتلاطی نظریہ
 شخصیت کا گہرا اثر ہے۔ بالخصوص جان ارل کی تصنیف Characters اس نوعیت کی
 ایک نمایاں مثال ہے۔

یہ خاکے ذکاوت اور دور از کاروں Conceits سے معمور ہیں۔ تلفیظ میں اختصار، ازگاز اور جامعیت ہے اور جو کم سے کم لفظوں میں زیادہ سے زیادہ ذہانت بھر دینے سے عبارت ہے۔ یہ خاکے پڑھنے والے کے ذہن میں فوراً نفوذ کر جاتے ہیں اور بڑی دیر تک اپنے تاثر کو برقرار رکھتے ہیں بالخصوص اول کے فن میں یہ تمام خوبیاں موجود ہیں۔ اول ہی کو تھیوفراسس کا صحیح جانشین بھی کہا جاتا ہے۔

انشائیہ Essay جیسی صنف جس کے ابتدائی آثار تھیوفراسس کے Characters اور مارکس (Marcus) کے Meditations سے مشتق ہیں سوٹھویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی کے پہلے دہے ہیں بالترتیب مونٹین اور فرانسس بیکن کی ان مختصر مگر جامع تحریروں سے اپنی انفرادیت منور ہی تھی جنہیں فلسفیانہ خطبوں Philosophic Discourses کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ سوٹھویں تا اٹھارہویں صدی کے انشائیہ نگاروں کے لسانی اسالیب کو وزن و متاع عطا کرنے میں کردار نگاروں / خاکہ نگاروں کا بہت بڑا ہاتھ رہا ہے۔

سترھویں صدی تک خاکہ نگاری اور انشائیہ نگاری کی حدیں متعین نہیں ہوئی تھیں، بیشتر خاکہ نگار، انشائیہ نگار بھی تھے۔ موضوعات کی تحلیل میں جو نفسیاتی بصیرت اور باریک مشاہدہ لسانی چابک دستی اور فلسفیانہ مغالطہ سازی یک کرداری خاکوں میں دکھائی دیتی ہے اسی جوہر سے انشائیہ نے بھی اپنی سمت مقرر کی۔

سترھویں صدی کے اواخر میں ایڈرین، اسٹیل، گولڈ اسمتھ اور جانسن نے اہم بائبل کرداروں سے متعارف کرایا۔ یہ انشائیہ کردار Characters ایسے کہلاتے تھے اس قسم کی کردار نگاری کو خواص کے ساتھ عوام کی مقبولیت بھی حاصل تھی، یہ کردار نوعی اور یک رتنے types تھے اور ان کا تعلق مخصوص افراد سے بھی تھا اور اس نئی روایت ہی نے انشائیہ اور کردار نگاری کی انفرادی تخصیصات کے تصور پر

ہمیں کی۔

لوک اور اسطوری قصوں، اوانعزمانہ رومان پاروں، ہم جویانہ اور
مخاطراتی کہانیوں، اولیاء اور انبیاء کے واقعات، تمثیلوں، تمثیلیوں،
مثالیوں، یونانی المیوں اور طریوں، داستانوں اور حکایتوں پر مشتمل
بیانیہ کی روایت کا ایک طویل ترین سلسلہ ہے جس کی جڑیں ماقبل تاریخ
تک گہری ہوتی چلی گئی ہیں جو بیانیہ کے سفر ارتقاء ہی کی تاریخ نہیں ہے
کردار نگاری کے عمل ارتقاء کی بھی تاریخ ہے۔ ایک کرداری حث کردار نگاری/
خاکہ نگاری اس سفر ارتقاء کا ایک اہم سنگ میل ہے۔

اٹھارویں صدی میں کردار نگاری نے ناول میں بات عہد ایک وسیع ترین فن
کی صورت اختیار کر لی۔ اب خاکہ نگاروں کے کرداروں نے ناول جیسی ایک نئی اور
دوسری صنف کے بطن سے نمو پائی تھی۔ ان کرداروں کا معاشرتی اور اخلاقی سیاق
نسبتاً وسیع تھا کہ کس طرح مختلف خارجی آویزشیں یا اتفاقات و سانحات کسی فرد کے
کردار کی سمت متعین کر دیتے ہیں۔ ان کے ارادوں کے رخ بدل دیتے ہیں، ان
کی کایا پلٹ کر دیتے ہیں اور وہ تقریباً منہ ہو جاتے ہیں۔ کانگریو اور ڈوفو کے بعد
لیسا گے، میریو اگس، رچرڈسن اور فیلڈنگ کے ڈکنس اور مارڈی تک ناول کے فن
میں کردار کی تیزی سے بدلتی ہوئی ہئیتوں کو بخوبی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ ان ناولوں
میں سانحہ اور کردار باہم غیر منفصل ہیں۔

افسانوی ادب بالخصوص جدید افسانوی ادب، مغرب میں جس کا آغاز اٹھارہویں
صدی کی آخری دہائیوں سے ہوتا ہے، معلوم کرداروں کے متفرق اسالیب سے بھرا
پڑا ہے۔ عام زندگی اور عام حالات میں ہمیں سب سے زیادہ اسی قسم کے کرداروں
سے سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارے لیے ان کی نوعیت معلوم کی ہے۔ معلوم کرداروں کا سب
سے بڑا ماخذ انسانی معاشرہ ہے جو مختلف النوع اداروں اور اکائیوں کی شیرازہ بندی
سے عبارت ہے اور جو بحیثیت نوع انسانی اپنی نہایت میں ایک وسیع تروحدت

کا نام ہے۔ مگر دوسری سطح پر مذہب، نظریہ ملک مال، تہذیب، خاندان، ذات، پیشہ، عہدہ، طبقہ اور صنعت کے اعتبار سے متفرق درجات میں منقسم بھی ہے۔ اسی تقسیم نے انسانیت کو دو واضح شعبوں میں بانٹ دیا ہے، ایک امیر دوسرا غریب، یا ایک مختار دوسرا مجبور، یا ایک اکبر دوسرا اجبر۔ مرد اور عورت کی صنفی تخصیصات میں بھی حقوق و فرائض کی تقسیم اسی طرح قائم ہوئی ہے۔ چونکہ اس نوعیت کی درجہ بندی کی تاریخ گذشتہ سیکڑوں برسوں پر محیط ہے اس لیے ہر طبقہ اور صنعت کے ساتھ ان کی مخصوص خصوصیات، علامات، عادات اور اطوار بھی وابستہ ہو گئے ہیں، مثلاً ادنیٰ طبقے کی اخلاقیات، نفسیات اور ضروریات درمیانی طبقے یا درمیانی طبقے کی اخلاقیات اور نفسیات اعلیٰ طبقے کی اخلاقیات اور نفسیات سے بڑی حد تک مختلف اور نہایت واضح تشخص کی حامل ہوتی ہے۔ اسی طور پر مرد اور عورت کے جذبات و احساسات، طبیعت اور فطرت کی بھی خانہ بندیاں کر دی گئی ہیں اور بعض محسن مرد کے ساتھ تو بعض عیوب صرف اور صرف عورت کے ساتھ مخصوص ہیں مگر طبقاتی اعتبار سے بھی مرد و عورت کی اخلاقیات و نفسیات ان کی صنفی حیثیت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ افسانوی فن میں ان تخصیصات کی مثالیں عام ہیں۔ نذیر احمد، شرر، رسوا، پریم چند، زولا، رچرڈسن، بیدی، وکنس اور لارنس وغیرہ کے مرد اور عورت کے کردار حقیقت کے اسی جبر کا نتیجہ ہیں۔ انھی استنبازی علامات و خصائص کی بنیاد پر ہم ان کرداروں کو اپنے سے قریب تر محسوس کرتے ہیں۔

وہ کردار بھی عام معلوم شخصیتوں سے مماثل ہیں جن کی اصل لوک کھٹاؤں اساطیر اور الوالعرفانہ قصوں یا تاریخی و نیم تاریخی واقعات و حکایات میں دستیاب ہیں۔ یونانی ڈراموں سے لے کر کانرڈ اور سائرر کے افسانوی ادب تک، اخذ، تصرف اور مشابہت کی بے شمار مثالیں موجود ہیں، انہی میں ان سوانحی کرداروں کو بھی شامل کرنا چاہیے جو کم یا زیادہ ہمارے لیے معلوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس قسم کے کردار غیر معمولی فنی اور راک اور گہری نفسیاتی بصیرت کا مطالبہ کرتے ہیں۔ سوانح اور تاریخ

کے موجود اور دستیاب حقائق و واقعات کی رعایتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے انھیں بڑی استادانہ مہارت کے ساتھ اس طرح توڑا مڑا جاتا ہے کہ وہ ساری ٹوٹ بھوٹ کے باوجود حقیقت اور فن کے ممکنات سے متفاوت محسوس نہیں ہوتے جہاں یہ تفاوت واضح ہے، وہاں کردار بھی غیر دلچسپ اور بے جان ہو جاتا ہے۔ جیسے والٹر اسکاٹ کے رقیب (ولن) سنسنی، ہیپانی (میلوڈرامائی) ہیں اور اس کے دیگر مذکورہ مومنٹ کردار چوہی اور بے جان ہیں۔ یہی صورت عبد الملیم شرر کے بیشتر تاریخی کرداروں کی ہے، مثلاً بیر کا تاریخی کردار سلما ہو، قاضی عبدالستار کے صلاح الدین ایوبی کے برخلاف دارا شکوہ کا کردار اپنی نوعیت میں مستعار ہونے کے باوجود زندہ اور فعال ہیں۔ عزیز احمد کے ناول 'ایک قطرہ خون' کے حسین یا قاضی عبدالستار کا غالب بھی زندہ کردار بننے سے رہ گئے۔ جمیلہ ہاشمی کے ناول 'چہرہ بہ چہرہ' رو برو میں قرۃ العین طاہرہ اور دشت سوس کے منصور صلاح کا کردار ماخوذ ہونے کے باوجود خلقی محسوس ہوتا ہے۔ اکثر تاریخی ناول نگاروں کا فن، ان کے ہیرد پرستار جذبات یا مذہبی عقیدت مندانہ جذبات کے غلبے کے باعث مناسب ارتقا پانے سے محروم رہ جاتا ہے۔

کردار اور بالخصوص ماخوذ کرداروں کی از سر نو تشکیل و تعمیر میں روحانی یگانگت کی ایک حد قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ روحانی یگانگت اسی وقت مغالطے سے بری ہو سکتی ہے جب فن کار اپنی انا اور ذات کے حصار سے پرے ہو کر دیکھنے کی طاقت اپنے آپ میں پیدا کر لیتا ہے۔

معلوم کردار خواہ ماخوذ یا اکتسابی ہوں یا انسانی معاشرے سے مستعار وہ کبھی مکمل فرد نہیں ہوتے۔ ہم توقع کرتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ زندگی سے قریب تر ہوں۔ ان کی خواہش، ان کے ارادے، ان کی کامرانیاں، ان کی ناکامیاں، ان کی مسرتیں، ان کے غم بالکل اسی طرح ہوں جیسے ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان کا تجربہ کرتے ہیں۔ کہیں سیاہ و سفید نتائج کے اسباب واضح ہوتے ہیں، جیسا ہماری

عام زندگی میں ہوتا ہے اور کہیں انتہائی نادار و نادار۔ جہاں نادار و نادار ہوتے ہیں تقدیر کا جبر اور اس کے برخلاف انسان کی بے مضائقہ اور ناطاقی یا نارسانی ایک جواز بن جاتی ہے۔ کہیں خود کردار اپنی بصیرت سمجھ بوجھ، علم و ارادے سے صورتِ حالات کو بدل دیتا ہے یا اپنے موافق کر لیتا ہے۔ یہی صورتِ افسانوی فن میں بھی نمایاں ہوتی ہے۔

حقیقت یا واقعیت افسانوی ادب میں وقتی تعاضلات کے مطابق عمل آرا ہوتی ہے۔ اس میں بہت کم عام زندگی کا تسلسل اور رفتار برقرار رہ پاتی ہے۔ اکثر معمولی وقوعہ بھی کیاب اور نادر محسوس ہوتا ہے کیوں کہ افسانہ نگار اسے اپنی ایک خاص ذہنی رو کے تحت واقع اور موجود بناتا ہے، اور پھر ہمیں یہ یک وقت ایک یا بہت سی زندگیوں کا تجربہ ایک ہی ناول یا افسانے کی ہیئت کی حدود میں ہو جاتا ہے، گویا چند گھنٹوں میں ہم زندگی کا ایک وسیع ترسیق اپنی گوناگوں پیچیدگیوں اور آویزشوں کے ساتھ اپنے اوپر منکشف کر لیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عام زندگی میں ہم اس قسم کے کئی گوناگوں تجربوں سے یہ یک وقت دوچار نہیں ہو سکتے۔ یہی سبب ہے کہ افسانے کی دنیا اور افسانے کے کردار کتنی بھی حقیقی بنیادوں پر قائم ہوں بڑی حد تک غیر حقیقی معلوم ہوتے ہیں۔

کردار کی ادبیت و افسانویت کی بنا پر ہی اسے کسی شخص کا افسانوی نمائندہ کہا جاتا ہے اور اپنی تمام تر زندگی آمیزی اور حقیقت کشی کے باوجود اس آدمی سے مختلف یا تبدیل شدہ ہوتا ہے جو خود سماج کی ایک اکائی ہے۔

افسانوی فن اسے از سر نو شخصیتا اور بشریتا ہے۔ کہیں بید معرّضی طریقے سے جیسے فلاں، موہاں اور منٹو کا فن ہے یا ان فطرت نگاروں کی مانند جن کے کردار انسانی رشتوں اور خارجی قوتوں کے مسلسل دباؤ کے درمیان خود ایک جسم طنز کی مثال بن جاتے ہیں جہاں افراد اپنے ارادے کو بروئے کار لاتا ہے وہاں طنز کی نمونہ پر صورت کو شکست کا سامنا

کرنا پڑتا ہے یا طنز (Irony) افراد پر غلبہ حاصل کر کے افراد کو کسی ایسے سے دوچار کر دیتا ہے۔ ہر دو صورت میں کردار کا افراد اپنی موجودگی سے ہمیں باخبر رکھتا ہے۔ کردار کی موجودگی وہاں زیادہ موثر اور باطنی ہوتی ہے جہاں مصنف کے بجائے وہ خود اپنا نایندہ ہوتا ہے۔ اس کے کردار یا افراد کا شخص خود اس کی فکر، اس کا عمل اور اس کے رویے عمل کرتے ہیں۔ مصنف کی ہمدانی یا مسلسل داخلی تجزیہ Interior Analysis کردار کی شمولیت و شرکت کو بے چارگی میں بدل دیتا ہے۔ وہ پھر اس کردار سے مختلف صورت میں نمایاں ہوتا ہے جو اس کی جدلیت کی کوکھ سے غیر متوقع طور پر نمودیر ہوتا ہے۔ رومانیوں نے جب نوکلاسیکی کرداریات کو رد کیا تو ان کا مقصد بھی اس عمومی انسانی ٹائپ کی نایندگی کو صدمہ پہنچا تھا جو معمول کا وظیفہ بن گئی تھی۔ جدید افسانوی فن کاروں نے ہنری جیمس کے ناول The Portrait of A Lady کے اس ایل آر پر جیسے نسبتاً آزاد کردار کی روایت ہی کی توسیع کی ہے۔

ہمیں اپنی عام زندگی میں فیلڈنگ کے ٹام جونز، ڈکنس کے ڈیوڈ، کاہر فیملڈ، ٹالسٹائی کی اینا کرینا، دوستوووسکی کے میتا، فلاہیر کی مادام بواری، ہارڈی کی میٹیس، رسوا کی امراؤ جان، پریم چند کے ہوری، ویک لنڈن کے مارٹن ایڈن، مارک ٹوئن کے ٹام سائٹر، قرۃ العین کی سیتا منچندانی، راحت اور تنویر فاطمہ، عبداللہ حسین کے نعیم اور اسد، منٹو کی سوگندھی اور بابو گوپی ناتھ، بیدی کی رانو اور لاجپتی، ممتاز مفتی کا علی پور کا ایللی اور بانو قدسیہ کے قوم جیسے کرداروں سے کبھی سابقہ نہیں پڑتا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کردار بہ یک وقت کئی خصوصیات کا پیکر ہے اور اس کے جائے وقوع نیز زمانہ وقوع اور ہمارے موجود زمان و مکان کے مابین کہیں برسوں اور کہیں دہائیوں، کہیں میلوں اور کہیں کوسوں کا فاصلہ ہے۔ رچرڈ سن یا جین آسٹن کے مونث کردار یا ہارڈی کی میٹیس یا جیوڈ، اب محض ایک خاص عہد کی اخلاقیات اور

معاشرت کی یادگار ہیں۔ البیر کامو کے ناول *The Outsider* کے ہیرو میورسل اور ڈکنس کے *Black House* کے مشرگی دونوں جوان العمر ہیں اور دونوں تریل کے مسئلے سے دوچار ہیں۔ اپنی ماں کے ساتھ دونوں کا رشتہ بے جوڑ سا ہے مگر دونوں کے کردار کا تاثر مختلف کیوں ہے؟ ایک سبب دونوں ناول نگاروں کے زمان و مکان کا فرق اور فاصلہ دوسرا دونوں کے تصورات میں زبردست اختلاف تیسرا ان کی ادبی تشکیل کو نوعیت۔ میورسل جیسے غیر جذباتی اور راست۔ روش شخص کو گہمی کی دنیا میں اور گہمی کو میورسل کی دنیا میں رکھ کر دکھایا جائے تو دونوں کردار بہت جلد اپنی شخصیت سے محروم ہو جائیں گے ان کی زندگی اور ان کا ارتقاء ان کے اپنے جائے وقوع ہی میں ممکن ہے۔ سریندر پرکاش نے جب ہوری کو اپنے افسانے 'بجوکا' میں بازکش کیا تو ہوری کا نیا سیاق اصلاً ہوری کا نیا کردار ثابت ہوا۔ ترغیف کے بزاروٹ کو زور با کے سیاق میں رکھ کر دیکھیے تو دونوں کی انفرادیت یک نخت منج ہو جائے گی۔ عبدالصمد کے ناول *دو گز زمین* کے الطاف حسین اور ان کے خاندان کے افراد کی بناوٹ میں پریم چند اور ان کے عہد کی کردار سازی کے پیمانے تقریباً بے جوڑ ثابت ہوں گے۔

اسی۔ ایم۔ فورسٹر نے کرداروں کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ مدور (Round) اور سپاٹ (Flat)۔ اول الذکر کو حرکت (Dynamic) اور عمودی، ثانی الذکر کو جھول یا چوبی یا افقی کردار بھی کہا جاتا ہے۔ افسانوی فن میں مدور کردار اپنا ایک افراد رکھتا ہے عموماً افسانے یا ناول میں اس کی حیثیت مرکزی یا کرداروں کے دیگر خوشنوں سے تقریباً مختلف اور ممتاز ہوتی ہے۔ اس کے حرکات و افعال نیز رد و ہائے عمل کے طریقے بھی اپنے ہوتے ہیں۔ یہ اثر اندازی یک طرفہ نہیں ہوتی بلکہ

اس کی منکر اس کا ارادہ اور اس کا عمل دیگر اشیاء و حقائق پر بھی اثر انداز ہوتا ہے جو جنس نامیہ ہے وہ سلسل تبدیلی اور ارتقاء کے عمل سے گزرتی ہے۔ مدور کردار، خواہ اس کا انجام کتنا ہی بد، عبرتناک

یا حیران کن کیوں نہ ہو اپنے ضمیر کے مطابق عمل کرتا اور اپنی آواز میں بات کرتا ہے۔

جین آسٹن کے کردار مثلاً مسٹر کولنس، مس بیٹس یا جون تھورپ کی اپنی انفرادیتیں متعین ہیں۔ یہ کردار اپنے نمائندے آپ ہیں۔ نمائندگی کردار کو تابع مہل بنادیتی ہے بلکہ کردار کے فرد کو مسخ کردیتی ہے۔ یہ بات علیحدہ ہے کہ رچرڈسن کی طرح آسٹن اور ہمارے یہاں بیدی کے مذکر کرداروں کے خلات مونث کردار غیر معمولی نفاست و تکمیل کا نمونہ ہیں۔

جیورج ایلیٹ کی مس بروک بھی ایک جان دار حقیقی اور خلقی کردار ہے جو اپنی فکر، حل اور گفتار میں واضح اور اپنی اندرونی زندگی میں توازن ہے۔ قرۃ العین کے ”چائے کے باغ کی راحت“، گردشِ رنگِ چمن کے راجہ دلشاد خاں اور عندلیب بیگ، عصمت چغتائی کے دل کی دنیا کی قدسیہ، انتظار حسین کے ”بستی“ میں صابرہ، جوگند پال کے دیوانے مولوی، مولو، دادی اور بھابھو بھی عمودی اور متحرک کردار ہیں۔

مدور کرداروں کی بھی اپنی ایک یا ایک سے زیادہ مخصوص عادات و خصوصیات ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں مگر محض اسی عادت یا خصوصیت سے ان کا انفرادی تشخص قائم نہیں ہوتا ہے۔ دراصل کوئی خاصہ جب کسی مخصوص طبقے یا گروہ کی نمائندگی کرتا ہے تب کردار میں اس کی انفرادی علامت نمود نہیں ہونے پاتی۔

کبھی کبھی ناول نگار کسی خاص تاثر کو اجاگر کرنے کی غرض سے اس خاصے یا جسانی کجی کو مبالغہ آمیزی کے ساتھ پیش کرتے ہیں اور مبالغہ، حقیقت بلکہ افسانوی حقیقت کے نمود و کشادگی راہ میں مانع آتا ہے۔ مدور کردار کا انفرادی حقیقت کی بنیاد ہی پر تدریجاً نشو و نما پاتا ہے۔ دوسرے کرداروں کے اثر و حام میں اس کی بلوغت اور ادائیگی اپنا ایک علیحدہ نقش قائم کرتی ہے۔ اسی لیے جو کردار اپنے ارتقاء میں تکمیل کے احساس کو بخنتہ کرتے ہیں وہی موجودہ معنی میں ہیر و اور

ہیروئن بھی کہلاتے ہیں۔

دیگر کرداروں کی نسبت عمل میں ایسے کردار کی شمولیت اور موجودگی بالجوہر

قائم ہوتی ہے۔ اسی امتیاز کی بنا پر اسے سربراہ آورہ یا طیف (Protagonist)

بھی کہا جاتا ہے۔ طیف پوری افسانوی بانٹ میں قاری کی توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ مگر جدید

معنی میں طیف کا یہ کردار اس روایتی ہیرو سے کم ہی میل کھاتا ہے جو اپنے اخلاقی

محاسن اور جسمانی استعداد میں مثال کا درجہ رکھتا ہے۔

موجودہ افسانوی قواعدیات کی رو سے ایک منفی کردار بھی حیات آثار

نویاستگی کے جوہر سے متصف ہو سکتا ہے۔

طیف کی حیثیت عمل کے تئیں مرکزی ہوتی ہے اور اس کی ضد پر جو کردار

عمل آور ہوتا ہے۔ اسے حریف (Antagonist) کہا جاتا ہے، مگر حریف کے معنی قطعی

ٹائپ کے نہیں ہیں۔ طیف کے دو بدو حریف کا حقیقت بیز ہونا بھی ضروری ہے۔ ورنہ

حریف کی فنی کوتاہی طیف کے زندہ کردار کے تفاعل کو مشتبہ کر سکتی ہے۔

مدور یا عمود کے برخلاف سپاٹ یا افقی Flat کردار مسلط اور ہوازا ہوتے ہیں۔

ان کی تشکیل کے پس پشت گروہ یا طبقے کی نمایندگی کا مقصد کارفرما

ہوتا ہے اور اسی مقصد کے تحت ان کی محض ان عمومی علامات و مظاہر

کو ابھارا جاتا ہے جو ان کے گروہ کی خصوصی شناخت ہیں۔

ڈکنس کے معروف کرداروں میں مسٹر کپ دک، میسر مکابر، میسر گیپ

اور سم ولیر وغیرہ بے حد دلچسپ مگر ٹائپ ہیں ان میں سے ہر ایک کسی ایک خاصے

کی نمایندگی کرتا ہے۔ یوریا ہیپ ایک حلیم اور برکس ایک مستعد کردار ہے۔ افقی کردار

عمودی کی نسبت ضمنی یا ذیلی کہلاتے ہیں لیکن تمام ذیلی کردار افقی نہیں ہوتے۔ جیسے

پریم چند کے گوہر اور دھنیا۔ بعض کرداروں کی موجودگی کا زمانہ بھی قلیل ہوتا ہے مگر

کم سے کم دقت میں وہ گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بعض کردار جیسے مرکزی کردار کے

والدین، بھائی، بہن، ملازمین وغیرہ کی حیثیت افسانوی نواح میں صرف رفت و

کی ہوتی ہے۔ ہم مرکزی کردار سے ان کے رشتے کے علاوہ ان کے بارے میں کم ہی واقفیت رکھتے ہیں اور وہ بھی افسانوی عمل کی بابت یا عین پلاٹ پر راست یا ناراست کسی بھی طور اثر انداز نہیں ہوتے۔ چونکہ ان کی موجودگی یا عدم موجودگی دونوں کی حیثیت برابر کی ہوتی ہے، اس لیے انھیں مجہول یا مختل Static بھی کہا جاتا ہے۔ مارسل پروست کے کردار جیسے 'سوان'، 'شارلس' اور 'مارسل' خود کوشش مگر اپنے آپ سے لاعلم، اپنے نفس کے تابع مگر مقصد سے عاری ہیں۔ یہ کردار اپنی بعض زندہ انسانوں جیسی عادات و آثار رکھنے کے باوجود بے حس اور مجہول ہیں۔ پروست 'مارسل' سے کہہ لیتا ہے کہ ہم خود اپنی زندگی کو دیکھنے سے محروم رہتے ہیں۔ اس لیے پروست ان کرداروں کے ان رُخوں کو باطن سے نکال نکال کر باہر لانے کی سعی کرتا ہے جو انسان کی ذات کے اندر پیوست ہوتے ہیں۔ پروست کے کردار عزلت مشینی میں طمانیت محسوس کرتے ہیں اور اکثر داخلیت میں گم ہو کر سرائی زندگی پانے کی کوشش کرتے ہیں۔ زید کا کردار مثل بھی انتہائی نفس پرست اور خود غرض واقع ہوا ہے اس کی بیوی 'مارسلین' اس کی تابع دار ہے جو قبل از وقت دق میں مرجاتی ہے۔ یہ کردار بھی مجہول ہیں۔ زید خود اس بات کا قائل تھا کہ انسانی ارادہ موہوم چیز ہے۔ انسان اپنے عمل اور نتیجے کا جواز فراہم نہیں کر سکتا۔ کچھ بھی کہیں بھی رونما ہو سکتا ہے۔ سارتر اور کامو کے کردار اسی فلسفے کے بوجھ کے تلے دب کر غیر متحرک ہو گئے ہیں۔

جاسوسی، سائنسی (فنتاسیہ) اور جرمیاتی ناولوں (Crime Novels) اور افسانوں میں کردار سے زیادہ پلاٹ کی اہمیت ہوتی ہے۔ کرداروں کو معمول کے مطابق ایک کے بعد ایک صورتِ حالات اور مسئلے سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ معمول کے مطابق الجھنیں اور غیر متوقع گریں نمودار ہوتی ہیں اور معمول کے مطابق ہی کسی ناگہانی اور حیرت انگیز موڑ پر کہانی اختتام کو پہنچتی ہے۔

صاحبِ حل مرکزی کردار ہی ہوتا ہے جو افسانوی پلاٹ میں اپنے

انتہائی 'تحرک'، معاملہ فہمی، دور اندیشی اور زیرکی کے باعث مخاطراتی ہیرو (Adventure Hero) کی مانند ایک طویل مدت تک ہماری توجہ اور دلچسپی کو برقرار رکھتا ہے۔ اس کی باریک بینی اور نفسیات بینی بھی ہماری حیرتوں کو حرکت میں رکھتی ہے۔ ایسے کرداروں کی تشکیل میں اس قسم کے نادلوں کا عمومی قماش اور روایتی نظام فن کا حصہ زیادہ ہوتا ہے۔ چند مقتدر تکنیکوں اور کرداروں کی ساختوں کی بنیاد پر ان کے خطوط متعین کر دیے جاتے ہیں۔

اسی رسمیتاتی (Conventional) فطرت کے باعث کرداروں کے ابتدائی نمونوں: Proto Types ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ اس ضمن میں ایڈگر آلین پو کال چیولر، دیکو کنلس کا سرجنٹ کف اور آر تھر کا فن ڈائل کا شرلاک ہومز کا کردار نمونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ شرلاک ہومز میں ڈاکٹر وائسن اور ہیمیڈ میں ہوریشیو جیسے معتمد (Confident) کردار بھی اپنے تقابل میں تالچ مہل ہیں۔ ان کے بعد آسٹن فرمی میں نے سائنسی سراغ رساں ڈاکٹر تھان ڈالک، اے۔ ای۔ ڈوبلیو مین کا انپکٹر ہنیڈ، جیورج سیمنز، انگریٹ، اکاٹھا کرٹی کا ہرکیول لوارٹ، ڈور دھتی ایل سیٹرس کا لارڈ پیٹر دمزی اور جوزیف ہینس کا پرائیوٹ سراغ رساں برانڈ سیٹرس جیسے اس نے ہم جنس بھی بتایا ہے۔ جاسوسی اور جریماتی افسانوی ادب کے شہرہ آفاق کردار ہیں۔ ان میں بڑی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ان کی چند عادات، عروں، ناموں اور صیغوں حتیٰ کہ صورت حالات اور مقامات میں فرق ممکن ہے مگر اپنے وسیع دائرہ عمل میں ان کا مقصد ایک دوسرے سے مماثل ہوتا ہے۔ اسی لیے انھیں گروہی کردار (Stock Characters) کہا جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے ہیپ نی ڈراموں (Melodramas) میں خطروں میں گھری ہوئی ہیروئن اور اس کا جوان مرد عاشق مزاج، نجات دہندہ اور ان کے برخلاف وہ رقیب یا ولن جو انتہائی منصوبہ بند طریقے سے ہیرو اور ہیروئن کی راہ میں مانع آتا اور متواتر کئی رختے ڈالتا ہے

گردہی کردار ہیں۔ گردہی کردار ہمیشہ فنی دستگاہی یا مصنف کی ناقابلیت کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ بعض مصنفوں نے گردہی نمونوں کی روایت سے انحراف بھی کیا ہے جیسے شکسپیئر کا فاسٹاف اور جانسن کا والپونی جو گردہی ہونے کے بعد اپنی انفرادیت منوالیتے ہیں۔ گردہی کرداروں میں وہ کردار بھی شامل ہیں جن میں عادت اور طبیعت کے لحاظ سے کوئی کچی یا ٹیڑھ ہوتی ہے۔ اس قسم کا حیب ان کی نفسیاتی کمزوری کا باعث بن جاتا ہے۔ ہم انھیں ان کے اسی کردار کی روشنی میں بخوبی پہچانتے ہیں۔ وہ شروع سے آخر تک عین وہی ہوتے ہیں جو ان سے توقع کی جاتی ہے۔ جیسے کوئی حریص، بخیل، منتقم، مسخرہ، کوئی بھلکڑ پر وقصیر، کوئی بے وقوف حاکم یا مرکزی جاسوس کا ساتھی، چرب زبان دوست، شکی یا سخت مزاج شوہر یا والدین، ناقابت اندیش بیوی، غصیل پولیس مین، استاد یا کوئی شیخی باز وغیرہ۔ اس قسم کے کرداروں کے تئیں ہماری توجہ محض ان کی اس ایک رنگ فطرت کے باعث ہوتی ہے جو اپنی تکرار کی وجہ سے کبھی ہماری حس مزاج کو برا بھلا سمجھتی کرتی ہے یا کبھی ہمیں ان پر غصہ آنے لگتا ہے۔ کیونکہ اپنے ایک خاص رنگ سے عظیمہ ہٹ کر ان کے یہاں کسی نئے امکان یا رویے کا صدور نہیں ہوتا۔

ظاہر دار بیگ، حاجی بنلول، چچا بھلکن یا خوبھی جیسے کردار اسی نوعیت کے ہیں۔ مگر انھیں اس خوبی اور چابک دستی سے تراشا گیا ہے کہ اپنی تمام تر یک رنگی کے باوجود ہماری یادداشتوں میں محفوظ ہو گئے ہیں۔

ڈکنس کے ناول Little Dorrit میں سٹرائٹ کی عچی یا Great Expectations میں جو (Joe) کا کردار بھی غیر مبذل ہونے کے باوجود یادداشت کے محضر پر گہرا نقش قائم کر دیتا ہے۔ ڈکنس کے ناول Hard Times میں سٹر باونڈربائی کا کردار مرکزی ہے مگر فنی منصوبے کے تحت اس قدر توڑ مروڑ دیا گیا ہے کہ ہم اسے آسانی سے چربہ یا مسخی کردار: Caricature کا نام لے سکتے ہیں۔

سرگائیس اور رریج کا منیجر بن جانس کا ایسی کیوریمن۔ گولڈ اسمتھ کا ٹونی لمپکن اور برنارڈ شا کا ڈرنک وائر کا شمار ان نمایاں سخی کرداروں میں ہوتا ہے جو ڈرامے یا ناول کی مجموعی فنی ساخت میں اس طرح چسٹ ہیں کہ ان کا سارا اکہرا پن ہائے ذہن سے محو ہو جاتا ہے اور اکثر مقبول ترین منفرد کرداروں سے زیادہ ان کی شخصیت اپنے بعض اوصاف کی بنا پر ہمارے ذہن کدوں میں محفوظ ہو جاتی ہے۔ باوجود اس کے یہ کردار ناول کی فنی ساخت میں بے حد چسٹ ہیں اور ہم بھول جاتے ہیں کہ وہ اکہرے یا سپاٹ ہیں۔ ذیلی کرداروں میں اوتھیلو میں روڈیرگو اور ہمیلیٹ میں آسکرک بھی سخی کردار ہیں۔

بالزاک کے اکثر کردار، کردار سے زیادہ عبرت کا درجہ رکھتے ہیں۔ ماحول، حالات، سماج کے علاوہ کوئی ایک عیب ان کی سمت و تقدیر کا تعین کر دیتا ہے۔ ایلو کی عیاش طبعیت، گرانڈے کا بخل، گوپ بسک کی دولت پرستی اسی نوعیت کی ہے۔

اس طرح کے افراد کا تشخص ان کے کسی ایک کردار پر منتج ہوتا ہے نیز جو ان کے دیگر افعال و اعمال کی شناخت پر فوقیت حاصل کر لیتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ وہ ہمیشہ اسی عیب یا علامت کے مرکز پر گردش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ تبدیلی ان کے قدرت سے باہر ہوتی ہے اور معمول ان کی تقدیر۔

گردہی کردار ہمیشہ ٹاپ نہیں ہوتا۔ حالانکہ اس میں رسمی پن اور معنویت ضرور ہوتی ہے۔ مگر یہ معنویت اس کردار کے رسمی پن سے مختلف ہوتی ہے جو کسی طبقے کی نمایندگی کرتا ہے۔ جیسے کوئی شیخی باز اپنی گپ بازی کی عادت کے باعث ایک نمونیا قی یا ٹاپ کردار ہے جبکہ شیخی باز سپاہی ایک گردہی کردار ہے۔

جدید معاشرہ تیزی کے ساتھ روبہ ارتقاء ہے۔ صنعتی اور ٹیکنیکی ترقی کے ساتھ انسانی بصیرت، انسانی فہم اور انسانی جذباتی سانچوں میں حیرت انگیز تبدیلیاں واقع

ہوئی ہیں۔ اخلاق و مذہب کے روایتی تصور اور عقائد، پسندیدگی اور ناپسندیدگی میں بھی افراد کا دخل پہلے سے زیادہ ہونے لگا ہے۔ اقداری نظام کی بیشتر صورت یکسر بدل چکی ہے۔ ایسے موجودہ سیاق میں افسانوی ادب کے قدیم اور روایتی کردار جیسے ہوری، سورداس خوجی یا میسر مکابر اگر دوبارہ جنم لے لیں تو وہ ہمارے لیے اور ہم ان کے لیے اجنبی ٹھہریں گے۔ نہ تو رشتوں کی وہ نوعیت باقی ہے اور نہ گزشتہ مسائل کی صورت، جس طرح پریم چند نے نصح، کلیم اور ظاہر دار بیگ کو دوبارہ پیدا کرنے کی غلطی نہیں کی اسی طرح جدید ناول نگار نے سورداس یا ہوری کو وقوع بعد از زمانی طور پر موجود دور میں دوبارہ پیدا کرنے کی غلطی نہیں کی۔ افسانے اور ناول کی تکنیک میں بھی نمایاں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔ ورچینا دولت نے مبالغے اور مزاح کے طور پر اپنے ایک مضمون یا بت ۱۹۲۹ء میں کہا تھا کہ

دسمبر ۱۹۱۰ء کے ارد گرد انسانی کردار بدل گیا ہے۔

خواہ انسانی کردار ۱۹۱۰ء میں تبدیل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اتنا ضرور ہے کہ انسانی کردار میں تبدیلی کی رفتار پہلے سے کہیں زیادہ تیز ہے۔ طبقاتی سطح پر ہی نہیں صنفی سطح پر بھی اور مختلف طبقات اور مرد اور عورت کے مابین رسم و راہ نیز معاملات کی صورت میں بھی حیرت انگیز فرق پایا جاتا ہے۔ کردار سازی کے ضمن میں اس تفریق کو بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے ورنہ کردار اپنے عہد و قوع ہی میں اپنی مضویت سے ہاتھ دھو سکتے ہیں۔ کامو کے میورسل، جان وین کے چارلس لو، ملی، کنگزنی ایس کے جم ڈکسون، جے۔ پی۔ ڈان لیوی کے سیسن ٹین، بیلو کے ہرزوگ اور آسبورن کے ڈرامائی کردار جی پورٹیا مارسل پر دوست اور شید کے کردار عہد رواں کی پیچیدہ تہذیبی زندگی کے نمائندہ ہیں جو ایک طرف وسیع تر تبدیل شدہ انسانی صورت حالات کی کوکھ سے برآمد ہوئے ہیں تو دوسری طرف جدید افسانوی تکنیکوں، فلسفیانہ تصور نیز تاربی اور مصنف کے نئے طرز ہائے احساس نے ان کی سلامت کو پیچیدگی میں بدل دیا ہے۔

درجینا دولت ناول اور کردار کے باہمی عمل کے تعلق سے لکھتی ہیں:
 میرا یقین ہے کہ تمام ناولوں کا اصل معاملہ کردار سے ہوتا ہے
 اور کردار کی ترجمانی ہی ان کا مقصود ہوتا ہے نہ کہ خدایوں کی تفسیر، انفر
 سرائی یا برطانوی شاہی خاندانوں کی عظمتوں کا جشن خانہ، چونکہ ناول کی
 ہیئت بے حد بے ٹکی، طولانی اور غیر ڈرامائی طریقے سے ارتقائی مراحل طے
 کرتی ہے۔ اس لیے وہ بہت لمبی اور جان دار ہوتی ہے۔

یہی سبب ہے کہ درجینا دولت اپنے کرداروں اور ناول کی تکنیک پر خصوصی
 توجہ صرف کرتی ہیں جس طرح اور جس ترتیب کے ساتھ ایٹم ان کے ذہن سے گزرتے
 ہیں وہ انھیں من و عن اسی ترتیب کے ساتھ جمع کرنے کی سعی کرتی ہیں۔ ان کے کردار
 بھی اپنے اظہار میں اسی منطق کو بروئے کار لاتے ہیں۔ ان کے کرداروں کا دائرہ
 وسیع ہونے کے باوجود وہ دولت کے اپنے دعویٰ پر کم ہی پورا اترتے ہیں۔ کہا
 جاتا ہے کہ

اعمال کی آواز الفاظ سے زیادہ بلند ہوتی ہے اور اعمال ہی کردار
 کے نشانات ہوتے ہیں۔

درجینا دولت کی بنائے ترجیح اعمال کے بالمقابل الفاظ پر زیادہ ہے۔ یہ
 وہ کردار نہیں ہیں جنہیں سانحہ مشکل کرتا ہے بلکہ ہمیں انھیں ان کے باطن میں
 تلاش کرنا پڑتا ہے۔

ہنری جیمس کے ناول Roderick Hudson (۱۸۷۵ء) میں کہانی ایک
 ایک کردار کے شعور کے ذریعے نمایاں ہوتی، پھیلتی اور بڑھتی چلی جاتی ہے۔ یہ تکنیک
 اس روایتی ناول کے تصور سے قطعاً مختلف تھی جس میں کردار کی حیثیت ایک ہی وقت
 میں ہر جگہ موجود و حاضر کی ہوتی ہے (جیسے عبداللہ حسین کے ناول قیدی میں راوی انجام
 دیتا ہے)۔ جیمس کے فن میں یہ کردار اکثر ناول کے مخصوص ڈرامے سے باہر ایستادہ ہوتے
 ہیں جو ہماری کے لیے ایک شارح بارہ نما کا حکم رکھتے ہیں۔ درجینا دولت اور قرۃ العین

نے ہنری جیمس کے اس تصورِ فن سے کافی استفادہ کیا ہے۔ ان کرداروں میں جو دانشور، تکلف، قسطن، جذبوں پر تعقل اور استدلال کی حاکمیت اور خود اعتدالی کا میلان ہے اس کا سرچشمہ ہنری جیمس کی کردار سازی کا فن ہی ہے۔ جس کی روح راج کے مقابلے پر داخل کی طرف زیادہ ہے۔ جیمس جو اس کی میسر بلوم افسانوی ادب میں تکمیل کی ایک نمایاں مثال ہے۔ جو اس نے متواتر داخلی کلامی اور شعور کی رو کی تکنیک کے ذریعے میسر بلوم کے کرداری نقوش کو ابھارا ہے۔ یہاں پہنچ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ الفاظ کی آواز بھی اعمال سے بلند ہوتی ہے۔

اس قسم کے ناول اپنی گہری داخلیت کے باوجود خالص نفسیاتی ناولوں کے زمرے میں نہیں آتے۔ اتنا ضرور ہے کہ یہاں سانچے کا جائے واقع بدل جاتا ہے اور سانچہ محض وہ نہیں ہے جو خارج میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ انسان کا داخل بھی ایک وسیع تر میدان کا رزار ہے۔ خارج کے اسباب و علل کی جو توجہات کی گئی ہیں ان میں خارج کا مقام درجہ دوم پر ہے۔ داخل اور داخل کی نسبت سے کردار دائرے کے عین مرکز میں آگیا۔

اُردو افسانوی ادب میں بھی کردار اور تکنیک کی سطح پر گونا گوں تبدیلیاں عمل میں آئی ہیں۔ کردار و تکنیک چونکہ فنی سطح پر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں اس لیے جہاں کرداریات (Characterology) میں تبدیلی واقع ہوئی ہے وہاں ناول کی تکنیک نیز ناول کی ساخت پر بھی اس کا اثر پڑا ہے۔ کیونکہ کردار ناول کی فنی ساخت کا ہی ایک حصہ ہوتا ہے۔ کرداریات کے لحاظ سے عبداللہ حسین کے باگھ کا اسد جو گندراپال کے بیانات کا دلچسپ اور آمدورفت کا مارگن، انور سجاد کے خوشیوں کے باغ کا میں اور جنم روپ کا میں، انیس ناگی کے دیوار کے پیچھے کا پروفیسر، احمد داؤد کی رہائی کے دونوں ہم جنس پرست دوست، نعرزماں کے سات گمشدہ لوگ اور ایک مرے ہوئے شخص کی کہانی کا میں، پیغام آفاقی کی نیرا، ایاس احمد گدھی کی ختوتیا اور گیان سنگھ شطر کے گیان سنگھ اور بھائی جی وغیرہ

نئے بشری تناظر پر گواہ ہیں۔ ان کرداروں کی معنویت کی تفہیم کے لیے روایتی منار کے برصافات نئی فلسفیانہ اور فنی آگہی درکار ہے۔

اینٹی ناول، اینٹی افسانہ اور اینٹی ہیرو جیسی نئی صورتوں نے افسانوی فن کی کایا ہی پلٹ کر رکھ دی ہے۔ نہ صرف یہ کہ کردار بدل گئے ہیں بلکہ کرداروں کو پیش کرنے یا کردار سازی (Characterization) کے طریقے بھی کافی حد تک بدل چکے ہیں۔ کردار سازی کے دو متبادل طریقے ہیں:

(الف) ڈرامائی طرز (Showing)

(ب) تجزیاتی طرز (Telling)

(الف) ڈرامائی طرز کا تعلق صرف دکھانے سے ہے۔ ڈرامے میں محض حرکت و عمل کے ذریعے کردار یا کرداروں کی تعلیم و تخصیص کو اجاگر کیا جاتا ہے۔ ڈرامے کی تکنیکی اور فنی ساخت اسٹیج کی مہوں منت ہوتی ہے۔ اسٹیج کی حدود میں کرداروں کی کرداریت کو نمایاں کرنے کے ذرائع میں مکالمات کے علاوہ عمل و رد عمل، جسمانی حرکات، اشارات، سیاق اور ماحول، ایک سوئی (Aside) روشنیوں، آوازوں اور موسیقی کا بھی بہت بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ یہ مخصوص اور موجود ذرائع کردار کی شخصیت کا ایک پیکر ضرور ہتیا کر دیتے ہیں۔ مگر یہ پیکر ایک کوری ساخت کی طرح ہوتا ہے۔ جس میں سامع یا قاری اپنے طور پر رنگ آمیزی کرتے ہیں۔ اس قسم کے کردار یا متن کو رولال بار تھت ریانہ (Readerly) سے موسوم کرتا ہے۔

ڈراما نگاروں اور جیس جوائس اور فلا بیر جیسے ناول نگاروں نے قاری کے اعتماد کو بحال کرنے میں اس طور پر بڑا اہم کردار انجام دیا ہے کہ کردار کی تشکیل میں واقعہ خالی درزوں کو قاری خود اپنی فہم کے مطابق پُر کرنے کی سہی کرتا ہے۔ قاری کرداروں کے کہنے اور کرنے کے پس پشت عوامل و محرکات کا خود تجزیہ کرتا اور نتائج اخذ کرتا نیز کردار کو اپنے طور پر خلق کرتا ہے۔

یہ خاں باختر ان ناولوں کو دو آؤیری (Dialogic) کہتا ہے جن میں کردار آزادانہ حرکت و عمل سے گزرتے ہیں وہ مصنف کی آواز یعنی مصنف کے مقصد اور نقطہ نظر کے تابع ہل بن کر نہیں رہ جاتے اس قسم کے ناول میں کردار خود اپنی راہ کا تعین کرتا اور اپنا تشخص آپ کرتا ہے۔

(ب) تجزیاتی طرز، ایک خالص افسانوی تکنیک ہے۔ مصنف ایک ہمدان کی حیثیت سے نہ صرف یہ کہ کردار کی باطنی شخصیت اور اس کے سارے پیش و پس میں رونما ہونے والے واقعات سے آگاہ ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنے قاری کو اکثر امکانات اور اندیشوں، عمل اور ردِ ہائے عمل سے بھی آگاہ کرتا جاتا ہے۔ اس طرح قاری کا تاثر و تجزیہ اکثر مصنف اس میں ہوتا ہے۔ مصنف اس میں تن کو بار تھ مصنفانہ (writerly) کا نام دیتا ہے۔ مصنف کے موقع بہ موقع عمل توضیح کو داخلی تجزیہ کاری (Interior Analysis) سے موسوم کیا گیا ہے۔ مختلف آوازیں، مصنف کی آواز یعنی مصنف کے مقصد اور مصنف کے نقطہ نظر میں ضم ہو جاتی ہیں۔ اس طرح کردار اپنی انفرادیت سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ■■

سلسلہ : منٹو۔ ایک رویہ

گھر کا پتہ پوچھے گی۔

عسکری صاحب کی تحریر نقل کرتے کرتے یاد آیا کہ غالب نے جیسے ہی یہ سوال قائم کیا تھا:

کس کے گھر جائے گا سیلاب بلا میرے بعد؟

اور _____ منٹو کی غالب سے ذہنی قربت کا اندازہ، اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ اس نے اپنی کئی فکر انگیز تحریروں کے عنوان 'غالب کے اشعار سے اخذ کیے تھے۔ اس کی ایسی تحریروں کی (بھی) گرہ کشائی، تا حال ناخن نقد ادب اُردو پر واجب چلی آتی ہے: دیکھیے کون ہوتا ہے حریف سے مردانگن عشق؟ ■■

اقبال کی معنویت : تیسری دُنیا کے لیے

منظہر امام

ہم میر اور غالب کے بارے میں یہ سوال نہیں اٹھاتے کہ اُن کی شاعری اور اس میں پیش کردہ افکار و تجربات ہندوستان اور تیسری دُنیا کے لیے آج معنویت رکھتے ہیں یا نہیں؟ پھر اقبال کے بارے میں یہ سوال کیوں اٹھایا جاتا ہے؟ کیا اس لیے کہ اقبال تین بڑوں میں شامل ہونے کے باوجود میر اور غالب کے قبیلے سے الگ معلوم ہوتے ہیں؟ کیا اس لیے کہ وہ نظم نگار تھے؟ یوں تو میر اور غالب کے یہاں قطعہ، قصیدہ، مثنوی وغیرہ کی ہئیتیں موجود ہیں، لیکن دراصل وہ غزل کے شاعر ہیں۔ اقبال کی غزلوں کی قدرو قیمت میں کسے کلام ہو سکتا ہے، مگر وہ بنیادی طور پر نظم کے شاعر ہیں۔ یا پھر بطور خاص اس لیے کہ وہ فکر و فلسفہ اور سماجی علوم کے شاعر ہیں؟ وہ میر و غالب کے علی الرغم پیغام رسانی کے شاعر ہیں؟ مشرق و مغرب کے سماجی، اقتصادی اور فلسفیانہ علوم اور مذہبی افکار کا جتنا وسیع اور عمیق مطالعہ اقبال کا تھا، اُردو کے کسی اور شاعر کا نہیں تھا۔ وہ اپنے وقت کے شاعر تھے اور اپنے دور کے مسائل سے اُنھیں چار کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ یا اقبال کے بارے میں یہ سوال اس لیے اٹھایا جاتا ہے کہ ان کی فکر ایک خاص مذہب کے تابع رہی یا یہ کہ وہ تصویر پاکستان کے معمار تھے اور بالواسطہ تقسیم

ملک کے ذمے دار۔ اور اس لیے ہم ایک مذاقہانہ یا مغذرت خواہانہ لب و لہجہ اختیار کرنے پر مجبور ہیں؟ یا پھر یہ سوال اس لیے اٹھایا جاتا ہے کیوں کہ ہم اقبال کو ایک مفکر، ایک دانش ور، ایک سیاست داں کے روپ میں دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں اور ہم ان کی شاعرانہ حیثیت سے صرف نظر کرتے ہیں اور ان کی شاعری کو فکر منظم سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے؟

جب ہم حسرت موہانی کا شعری مرتبہ متعین کرنے کے لیے ان کی غزلوں کا جائزہ لیتے ہیں، تو ہم ان کی شخصیت کی دوسری جہتوں کو سامنے نہیں لاتے۔ وہ عملی زندگی میں ایک آتش نفس مجاہد آزادی رہے۔ ہم ان کا یہ مصرع پڑھتے ہیں:

ہے مشق سخن جاری، چلکی کی مشقت بھی

تو ہمیں یہ علم تو ہوتا ہے کہ انھوں نے قید و بند کی صعوبت جھیلی ہے اور اس حال میں بھی مشق سخن جاری رکھی ہے، مگر حسرت کی بنیادی شاعرانہ حیثیت کی تعیین ان کی غزلوں کے خوبصورت اشعار سے ہی ہوتی ہے اور ہمارے لیے یہ بات بالکل بے معنی ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے وقت کی سیاست سے بھی متعلق تھے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے انھی افکار، خیالات اور نظریات کو زیر بحث لانا

چاہیے، جو ان کی شاعری میں ملتے ہیں۔ The Reconstruction of Religion

Thought In Islam کے لیکچر ہوں یا مسلم لیگ کے منشور ۱۹۳۱ء میں منعقدہ الہ آباد کانفرنس کا خطبہ صدارت جس میں اقبال نے شمال مغرب کی مسلم اکثریت والی ریاستوں پر مشتمل ایک الگ صوبہ یا ملک بنانے کی تجویز رکھی، یا محمد علی جناح یا راجب احسن کے نام ان کے خطوط، ان کا وہی حصہ ہمارے کام آ سکتا ہے جس کا اظہار اقبال کی شاعری میں بھی ہوا ہے، یا جو اقبال کی شاعری کی تفہیم میں مدد ہو سکتی ہیں۔ آج کل اس بات پر بہت زور دیا جا رہا ہے کہ اقبال کی فکر کی تفہیم کے لیے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ یہاں میرے ذہن میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مان لیا جائے، کہ اگر اقبال نے یہ لکچر نہ لکھے ہوتے یا وہ سیاست کے میدان

میں نہ آئے ہوتے اور انھوں نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسے کی صدارت نہ کی ہوتی تو کیا ان کے کلام کی تعبیر و تشریح کسی اور پنج سے ہوتی۔ یا اقبال اگر مسلم لیگ کی سیاست سے وابستہ نہ ہوتے، بلکہ ابوالکلام آزاد کی طرح کانگریس کے رہنماؤں میں سے ایک ہوتے تو کیا ان کی شاعری کے مطالب کچھ اور ہوتے۔ میں نے یہاں مولانا آزاد کا ذکر قصداً کیا ہے۔ مولانا کی مشہور تصنیف ”مذکرہ“ کے مقدمے میں (جس پر تاریخ تحریر ۱۶ اگست ۱۹۱۹ء درج ہے) فضل الدین احمد نے لکھا تھا:

”ڈاکٹر اقبال کے مذہبی عقائد میں بھلا حال جو کچھ سنا ہے اس کے مقابلے میں اب تک ان کی فارسی مثنویاں دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی فی الحقیقت الہلالِ ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔“

صدائے بازگشت والی بات پر ڈاکٹر اقبال کو شکایت پیدا ہوئی اور انھوں نے سید سلیمان ندوی کو لکھا:

”شاید ان کو (فضل الدین احمد کو) معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں، ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں اس کے ثوابِ میری مبلوہ تحریریں نظم و نثر — انگریزی و اردو میں موجود ہیں، جو غالباً مولوی صاحب کے پیشِ نظر تھیں...“

مولانا ابوالکلام آزاد کی توجہ جب اقبال کی اس شکایت کی طرف مبذول کرائی گئی، تو مولانا آزاد نے فضل الدین احمد کی تحریر سے لا تعلقی کا اظہار کرتے ہوئے سید سلیمان ندوی کو لکھا:

”ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بجا نہیں۔ یہ نہایت ہی لغو اور سبک بات ہے کہ فلاں نے فلاں بات فلاں کے اثر سے لکھی اور فلاں کے خیال میں یوں تبدیلی ہوئی.... میں نے جوابات کہی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اقبال پہلے آج کل کے عامۃ الناس کے تصوف میں مبتلا تھے۔ اب ان کے

خیالات اس طرف سے ہٹ گئے، اور دونوں مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنی چاہتے ہیں، وہ یہی ہے جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال اور ابوالکلام آزاد کے تصورات اور افکار ایک جیسے تھے، کم از کم اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی اشاعت تک۔ پھر کیا اقبال اپنے بعد کے کلام میں اپنے ہی خیالات و افکار سے منحرف ہو گئے اور دوسری ڈگر پر چل نکلے؟ اگر ایسا نہیں ہے، تو پھر ہم کیوں ایک کو وطن پرست اور دوسرے کو علیحدگی پسند قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے محض ان کے سیاسی نظریات کی بنا پر۔ ایسی صورت میں مولانا آزاد کی نشر، جو ابوالکلام کو ابوالکلام بناتی ہے، اور اقبال کی نظم، جو اقبال کو اقبال بناتی ہے، ہائے لیے بے معنی ٹھہرتی ہیں، کیوں کہ ہم غیر شعوری طور پر تذکرہ، 'ترجمان القرآن'، عبارتِ خاطر و غیرہ کو اور اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی، پیامِ مشرق، بانگِ درا، بالِ جبریل، ضربِ کلیم وغیرہ کو نظر انداز کر کے ایک کانگریسی اور ایک مسلم لیگی کو اپنے پیش نظر رکھتے ہیں۔

بہر حال، اب سوال یہ ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں جن افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ آج ہمارے ملک کے لیے خصوصاً اور تیسری دنیا کے لیے عموماً معنویت رکھتے ہیں یا نہیں، اور اگر رکھتے ہیں تو کس حد تک۔ نیز میں اس بحث میں نہیں پڑوں گا کہ ایک حقیر سے حقیر اور معمولی سے معمولی وجود کی بھی اپنی معنویت اور اہمیت ہوتی ہے۔ گفتگو اقبال جیسی دیوہیکل شخصیت کے بارے میں ہے، جو ایک نابغہ روزگار تھے، بیسویں صدی کی عظیم ترین ہستیوں میں سے ایک تھے۔ جمہوریت اور وطنیت وغیرہ کے بارے میں ان کے خیالات کو عموماً "روشن خیال" لوگوں کی جانب سے ہدفِ ملامت بنایا گیا ہے۔ اقبال کے شعری افکار سے بحث کرتے ہوئے، ان کے عہد کے سیاسی اور سماجی پس منظر کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اقبال ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے اور ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کی داغ بیل ڈالی گئی۔ اقبال کا کلام ۱۸۹۹ء سے لاہور میں مقبول ہونے لگا تھا، اور سال در سال بعد ان کی شہرت پنجاب کی

سرحدوں کو عبور کر گئی تھی۔ مسلم لیگ کا قیام ۱۹۰۶ء میں عمل میں لایا گیا، جب اقبال ہندوستان سے باہر تھے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مشرق میں سماجی، سیاسی اور معاشی تحریکوں پر مذہب اور روایت کے گہرے اثرات رہے ہیں۔ دنیا میں مختلف نوع کی حکومتیں قائم ہوتی رہی ہیں۔ آمریت، ملوکیت، جمہوریت وغیرہ۔ اشتراکی طرز حکومت بھی ایک طرح کی جمہوریت ہی ہے جسے عموماً عوامی جمہوریت کا نام دیا جاتا ہے۔ ایک مقبول صورت پارلیمانی جمہوریت ہے جس کا تجربہ ہمارے ملک میں ہو رہا ہے۔ آمریت شخصی حکومت ہے جس میں اختیار کل فرد واحد کو حاصل ہوتا ہے اور عموماً عوام اس کے قہر اور جبر کا نشانہ ہوتے ہیں۔ ملوکیت بھی آمریت کی ایک شکل اس معنی میں ہے کہ یہاں بھی اختیار اعلیٰ ایک فرد کے پاس ہوتا ہے۔ ملوکیت عموماً موروثی ہوتی ہے۔ بادشاہت کی ایک مثال برطانیہ کی ایک حکومت بھی ہے، لیکن ہم اسے مطلق العنان بادشاہت نہیں کہہ سکتے۔ کیوں شاہ برطانیہ یا ملکہ برطانیہ کو اختیارات اعلیٰ حاصل نہیں ہیں۔ جمہوریت کے سلسلے میں ابراہم لنکن کی مشہور زمانہ تعریف موجود ہے۔ ”جمہوریت وہ طرز حکومت ہے جو عوام کی ہو“ عوام کے لیے ہوا اور عوام کی جانب سے ہو۔ ہونا تو یہی چاہیے کہ جمہوری حکومت میں طاقت نہ کسی فرد کے ہاتھ میں ہو، نہ کسی طبقے کے، بلکہ مجموعی طور پر عوام یا قوم کے ہاتھ میں ہو۔ لیکن ہم نے جمہوریت کی بے حرمتی بھی دیکھی ہے، جمہوریت کے نام پر عوام کو بے وقوف بھی بنایا جاتا ہے اور خواہ تمام لوگوں کو ہمیشہ کے لیے بے وقوف نہ بنایا جاسکے، لیکن ایک عرصے تک کے لیے بے وقوف ضرور بنایا جاسکتا ہے۔ تجربے اور مشاہدے میں تو یہی آتا رہا ہے۔ ہم نے جمہوریت میں ہی ایرجنسی بھی دیکھی ہے۔ ہم نے شخصی آزادی، تحریر و تقریر کی آزادی پر حملہ بھی دیکھا ہے، طاقت کے اندھے استعمال کا تجربہ بھی کیا ہے۔ ایرجنسی سے قطع نظر ہماری جمہوریت کے لباس کی بد رنگی اور آلودگی بھی ہماری نظروں کے سامنے ہے۔ جمہوریت کے تعلق سے اقبال کے یہ اشعار عام طور پر حوالہ پیش کیے جاتے ہیں :

جہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنت کرتے ہیں، تو انہیں کرتے

دیو استبداد جہوری قبا میں پائے کو ب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

گریز از طرز جہوری، غلام نچتہ کارے شو
کہ از مغز دو صد فکر انسانی نئی آید

۱۹۰۹ء میں "ہندوستان ریویو" میں شائع شدہ اقبال کے مضمون کا میں
حوالہ نہیں دوں گا، کیوں کہ اُن کا کلام ہی ہمارے لیے نشان راہ ہے۔ مندرجہ بالا
اشعار کیا صداقت پر مبنی نہیں ہیں؟ کیا جہوریت کے ان پہلوؤں سے ہم آشنا
نہیں؟ دراصل جہوری نظام میں فرد کی جگہ جماعت لے لیتی ہے؟ اور یہی حکمران جماعت
عوام کی انشک ثنئی کے لیے ایک مجلس شوریٰ بناتی ہے، لیکن عوام کے نام نہاد
نمائندوں کے انتخاب کے لیے جو طریقے اختیار کیے جاتے ہیں، ان سے ایسے لوگ
منتخب ہوتے ہیں جو استحصال مزاج رکھتے ہیں۔ محنت کش طبقہ اس میں بھی اپنی
محنت اور پسینے کا مناسب معاوضہ نہیں پاسکتا۔ اقبال نے مغرب کے جہوری نظام
کی جو شکل دیکھی تھی، اس کا ردِ عمل وہی ہونا چاہیے تھا جس کا اٹلہ رانھوں نے
اپنے اشعار میں کیا۔ وہ جہوریت کو بھی ملوکیت ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت
تسلیم کرتے ہیں :

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جہوی لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبار شہر یاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجود میر و سلطان پر نہیں ہے منحصر

مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطان غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندرون چنگیز سے تاریک تر

اقبال کے سامنے اسلامی جمہوریت کا کوئی مثالی نمونہ نہیں تھا۔ لیکن نظام اسلامی
کی جو خصوصیات انہوں نے بتائی ہیں وہ جمہوری نظام حیات ہی کی خصوصیات ہیں۔

یہی مقصود فطرت ہے، یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی
بُتانِ رنگِ دخول کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی

”وطنیت“ کے عنوان سے اقبال کی ایک باقاعدہ نظم ہے، مگر اس کا ایک ذیلی
عنوان بھی ہے :

(یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے)

اسی نظم میں وہ مشہور زمانہ شعر ہے :

ان تازہ خداؤں میں ہر اسب سے وطن ہے
جو پرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

لیکن یہ بھی ایک Irony ہے کہ خود اقبال نے ہندی مسلمانوں کے اکثریتی علاقوں
کو ملا کر ایک الگ ”ثقافتی ہوم لینڈ“ یا وطن کی تجویز رکھی اور اپنے ہی قول کے
مطابق ”مذہب کو کفن پہنا دیا۔“ جغرافیائی حدود میں مقید مسلمانوں کے جس وطن کا
خواب اقبال نے دیکھا تھا، اس کی تعبیر دیکھنے کو وہ زندہ نہ رہے۔ انہیں اس وقت
یہ خیال بھی نہ آیا کہ ان کی اس تجویز سے دوسری اقلیتوں کو بھی اپنا الگ ”ثقافتی
ہوم لینڈ“ کا مطالبہ کرنے کی تحریک ملے گی، مثلاً خالصتان کی۔ لیکن میں پھر اپنے
موقف کی طرف واپس آتا ہوں کہ ہمیں اقبال کی مثنویت کا جائزہ لینے کے لیے ان کے

کلام کو ہی سامنے رکھنا چاہیے :

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے نیل کے ساحل سے لے کر تاجناک کا شہر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو ملک و دولت ہے نقطہ خط حرم کا اک شہر
اقبال کی فکر کا منبع و مصدر اسلام ہے، جسے اس مذہب کے ماننے والے
ایک آفاقی اور ہمہ گیر مذہب مانتے ہیں اور ساری نجات کا واحد ذریعہ تسلیم کرتے
ہیں۔ شاید یہ سچ ہو، شاید یہ خوش عقیدگی ہو، ہمیں اس سے عرض نہیں۔ ہاں، میں
یہ سمجھتا ہوں کہ اقبال کی شاعری مذہب و ملت کی تمام حد بندیوں سے ماوراء ہے۔ اگر
صرف اسلام پسندی، یا اسلام پرستی ہی کسی کو بڑا شاعر بنا سکتی تو نعیم صدیقی، اقبال
سے بڑے شاعر ہوتے۔ فیض کی شاعرانہ عظمت بھی محض ان کے اشتراک نظر پر کی
باعث نہیں ہے۔ غرض یہ کرنا ہے کہ کسی شاعر کی اچھائی یا بُرائی اس بات میں مضمر
نہیں کہ وہ مسلم ہے یا کافر۔ اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے ان بھی لیں کہ اقبال "بنیاد پرست"
(آج کل یہ اصلاح ہمارے عزیز وطن میں اقلیتی فرقتے کے لیے بڑی بے تکلفی سے استعمال
ہو رہی ہے) اور ایک خاص فرقتے کے شاعر تھے، تب بھی اس سے اقبال کی شان و
عظمت پر کوئی ٹھٹھکا نہیں آتا۔

Reconstruction of Religious Thought in Islam

کے بارے میں سید سلیمان ندوی کی اس رائے کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے کہ "اس کا
بچھپنا ہی بہتر تھا" سید سلیمان ندوی کے اس ہم جیلے کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے
کہ ان خطبات میں کچھ ایسی باتیں آگئی ہیں جن سے اسلام کے عمومی تصورات پر ضرب
پڑتی ہے یا بقول عبد الماجد دریابادی "اس میں کچھ غیر اسلامی خیالات در آئے ہیں"
لیکن ساتھ ہی سید سلیمان ندوی کے اس جیلے سے یہ مطلب بھی اخذ کیا جاسکتا
ہے کہ وہ ان خطبات کی اشاعت کو اقبال کی شاعری کے حق میں نیک نال نہیں
سمجھتے تھے۔ انھیں اندیشہ تھا کہ لوگ ان خطبات کے حواقب و عواطف سے بحث
کرنے لگیں گے اور اقبال کی شاعری کے محاسن کی جانب سے غافل ہو جائیں گے، میرے

اس خیال کو اس حقیقت سے بھی تقویت ملتی ہے کہ سید سلیمان ندوی جو اقبال کے دوست ہونے کے ساتھ فن شعر کے رموز و نکات سے بھی باخبر تھے اور ایک رچا ہوا شعری ذوق رکھتے تھے، انھوں نے "خضر راہ" میں شعریت کی کمی کا شکوہ کیا تھا، شاید اس لیے کہ جہاں اقبال نے سلطنت، سرمایہ و محنت اور دنیا کے سلام کے عنوان سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، وہاں فکر کی لے تیز ہو گئی ہے اور شاعری کی نو مدھم ہو گئی ہے۔

اقبال کی فکر صرف جمہوریت اور وطنیت تک ہی محدود نہیں ہے، ہر چند ہندوستان اور تیسری دنیا اقبال کے ان نظریات سے بھی استفادہ کر سکتی ہے، جمہوریت کو بہترین اخلاقی قدروں کا امین بنا سکتی ہے، وطن پرستی کی شدت پسندی جو Chauvinistic رویے کو ہمیز دیتی ہے، اس کی آلودگی سے اپنا دامن بچا سکتی ہے اور پھر تیسری دنیا کے وہ ممالک جو خود شناسی کی منزل سے گزر رہے ہیں اور اپنا تشخص قائم کرنا چاہتے ہیں، وہ اقبال کے تصور خودی کو چراغ راہ بنا سکتے ہیں۔ اقبال کی شاعری جو اسلامی فکر کی تشکیل جدید کا دوسرا نام ہے، ان ممالک کو فیض پہنچا سکتی ہے جو اسلامی ممالک کہلاتا پسند کرتے ہیں۔ اقبال زندگی کا ایک حرکتی تصور پیش کرتے ہیں اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔

برتر از انہ بشیرِ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
تو اسے بیاضِ امروز و فردا سے نہ ناپ
جادو الہیم دو الہرم جو الہ ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
بستر آدم ہے، خمیر کنِ فکاں ہے زندگی

کیا تیسری دنیا اس سے تحریک حاصل نہیں کرتی؟ پس ماندہ اور غلام قومیں جن سے آج بھی رنج و نسل کے نام پر امتیاز برتا جا رہا ہے، اگر وہ اپنی آزادی اور سر بلندی

کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں، تو اقبال کی شاعری اُن کے لیے بھی بانگِ درا کا حکم رکھتی ہے:
گراں خواب چینی سنہلنے لگے

یا
اپنی خودی پہچان او غافل افغان

یا
جس خاک کے خمیر میں ہے آتشِ چار مکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاک ارجبند
یہاں چینی، افغان، خاک ارجبند سب استعداد ہیں۔ حکومت، جمہوری اور پسماندگی
کے۔ جہاں جہاں حکومت، پسماندگی، استحصال اور امتیازی سلوک کے خلاف جنگ
لائی جائے گی اقبال کی شاعری روحوں کو گرماتی رہے گی۔ خودی، انسان دوستی،
ساجی اور معاشی انصاف، روحانی اور اخلاقی انقلاب کا پیغام دینے والے شاعر سے
نہ پہلی دنیا صرت نظر کر سکتی ہے، نہ دوسری دنیا، نہ تیسری دنیا۔ میں ہندوستان
کا الگ سے نام لینے کی ضرورت نہیں سمجھتا، کیوں کہ ہندوستان خود تیسری دنیا کا
حصہ ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ترقی اور خوش حالی کی دوڑ میں جب کئی ممالک آگے بڑھ
جائیں گے، اور کئی ممالک کٹ کر چوتھی دنیا میں شامل ہو جائیں گے، اس وقت بھی
اقبال کی شاعری اس چوتھی دنیا کے لیے خصوصی معنویت رکھے گی۔

اقبال ایک بحرِ زخار ہیں۔ سمندر کی لہریں کہیں بے حد پُرتور اور اضطراب آسا
ہوتی ہیں۔ کچھ لہریں تھک کر ساحلی ریت کی آغوش میں سو جاتی ہیں، یہ تو الگ الگ
دنیاؤں کو دیکھنا ہے کہ انھیں کون سی لہر خوش کرتی ہے۔

مشینوں کی حکومت نے خود انسان کو ایک بے حس مشین بنا کر رکھ دیا ہے۔
نیوکلیئر ایجادات نے انسان کو تباہی کے دہانے پر کھڑا کر دیا ہے۔ باہمی آویزش، قتل و
غارت گری، بڑھتی ہوئی آبادی، ٹریفک کا شور، فیکٹریوں کا دھواں ماحول کو آلودہ کر رہے
ہیں، اور انسان شبِ روز کی تھک دودھ سے تھک گیا ہے۔ وہ جنگلوں اور پہاڑوں کی
جانب مراجعت کرنا چاہتا ہے، ایسے لوگوں کے لیے بھی اقبال کی شاعری سکونِ روح

شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تفسیر بھی فدا ہو
مرتا ہوں حاشی پر، یہ آرزو ہے میری
دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو
لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باج سا بج رہا ہو
صفت باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

اور آخر میں پیش ہے مشہور فلسطینی مجاہدہ یسلیٰ خالد کی ایک نظم۔ یہ وہی
یسلیٰ خالد ہیں جن کا سارا خاندان صہیونیوں نے شہید کر ڈالا اور جن کی قربانیوں کا
کوئی شمار نہیں۔ تو نظم پیش ہے :

ماں ! میں اپنا راز نہیں چھپا سکتی
مجھے فلسطین کے علاوہ اور کسی سے عشق نہیں
میں اپنی محبت میں ثابت قدم ہوں
میرے لوگ بھی جبر اور تشدد سے خوفزدہ نہیں
میری فوج بہ 'میری سرزمین !
میرے شہیدوں کو یاد رکھنا
میرے ان ہاتھوں کو یاد رکھنا
جنہیں تیرے نام پر اٹھنے کی پاداش میں قلم کو دیا گیا
سارے مصائب کو انقلابی استقامت کے ساتھ برداشت کرنا
تشدد ابھی ہمارے راستے میں حائل ہے
سرزمین وطن کی واپسی مستقل مزاجی چاہتی ہے

تبصرے

کتاب: جو رہی سو بے خبری رہی

مصنفہ: ادا جعفری

ناشر: مکتبہ دانیال، وکٹوریہ چیمبرز، کراچی

صفحات: ۳۴۲؛ قیمت: دو سو روپے

جو رہی سو بے خبری رہی عبارت ہے اُن یادوں سے جو مصوم بچپن کے روپ میں زلیت کے ہر مرحلے پر ہمارے دل کے نہاں خانے میں جھانک کر سوال کرتے ہیں کہ کہیں ہم تمھارے لیے اجنبی تو نہیں ہو گئے؟ کبھی ہم اس چہرے سے آنکھیں چراتا بھی چاہتے ہیں تو ہمای کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ تو لازم ہوا کہ اس ہزاراد کو کبھی خود سے جدا نہ کیا جائے تاکہ وقت ضرورت اپنا مکمل تعارف کرانے میں غیر ضروری حوالوں کا سہارا نہ لینا پڑے۔

جدید اردو شاعری کی خاتونِ اول ادا جعفری اپنے رومانی لب و لہجے اور قدیم و جدید کے استخراج کی بنا پر ایک الگ شناخت رکھتی ہیں جس کا اظہار اُن کے چار شعری مجموعوں اور قدیم شعراء کے تعارف و انتخابِ کلام پر مشتمل مجموعہ نزلِ فنا سے ہوتا ہے۔ زیرِ نظر خود نوشت کا انداز بیان بھی رومان کی اسی چاشنی میں سمویا ہوا ہے۔ گنجِ شہیدان بدایوں میں ٹونک والوں کا پھانک میں واقع بڑی حویلی کا پرداختہ ”ہم زاوہ در دل پر دستک دے کر خود کہیں تھپ جاتا ہے لیکن دل کا وہ حال کر جاتا ہے کہ

قلم اٹھائے بغیر کوئی چارہ نہیں رہ جاتا۔ ادا جعفری اس خود نوشت کے محرکات کا بیان بڑے اچھوتے انداز میں کرتی ہیں :

شہر کی واحد کثادہ سڑک کے ایک طرف محصول چنگی وصول کرنے کی جھوٹی سی کوٹھڑی اور اس کے مقابل دوسری اونچی مغرور قلعہ نما عمارت۔ پتہ نہیں شہر یہاں سے شروع ہوتا تھا یا ختم ہوتا تھا۔ آگے کھیت اور میدان نظر آتے تھے۔ مجھے یاد ہے بچپن میں میری سب سے بڑی آرزو تھی کہ کبھی خاندان کے لڑکوں کی طرح میں بھی اس سڑک پر پیدل چلوں اور تقدیر کا فیصلہ یہ تھا کہ میں پوری دنیا گھوم لوں لیکن میرے قدم اس سڑک کو کبھی نہ چھو سکیں۔

بڑی حویلی کے ذکر میں جہاں اندھیرے پاسباں تھے اور اجالا تھا تو صحن ماں کی پلکوں پر۔ ایک اور جگہ وہ نکھتی ہیں :

میری یادوں کے اس مرتع میں جہاں محبتیں اور شفقتیں ہیں ہیں مجھویراں اور محرومیاں ہیں۔ وضواریاں بھی ہیں اور کم نگاہیاں بھی۔ حویلی میں اذانوں کے اُجالے تھے، دعاؤں کے سویرے تھے مگر طاقوں میں شرافت، امارت اور روایت کے بُت بھی بچے ہوئے تھے۔

ادا جعفری کے نزدیک یہی وہ روایت کے بُت ہیں جن کی پرستش کی بنا پر مرد کو ہمیشہ اس دنیا اور زندگی میں اپنی ترجیحات پر اختیار حاصل رہا ہے لیکن عورت نے خود اپنی جھلک دیکھنے کے لیے بڑا طویل سفر کیا ہے۔ گویا کہ یہ خود نوشت بولتی ہوئی تصویر غالب کے اس مصرع کی ہے کہ ”پھر وضع احتیاط سے رُکنے لگا ہے دم“ بڑی حویلی کی قدیم روایت میں خواتین کو زمانے کی دست برد سے ”تھار در تھار محفوظ دامنوں“ رکھنے والی دیواریں اتنی اونچی کر دی گئی تھیں کہ تازہ ہواؤں اور دھوپ اور چاندنی کا گزر بھی ممکن نہیں تھا۔ اسیری میں آتش دہریا ادا حلقہ ہائے زنجیر کو موئے آتش دہ تو نہ بنا سکیں ہاں وارداتِ قلب کو شعر کی زبان سے کراخوں نے تعمیر نشین کا آغاز کر لیا تھا۔

اس شوق کو ذوقِ نو کا حوصلہ خوش نصیبی سے اُن کی ماں نے بخشا تھا اور مانا کی فراخ دل
نے اُسے پروان چڑھایا اور مانندِ صبا یہ بشارت دی کہ

سحر قریب ہے دل سے کہو نہ گھبرائے

اداجعفری کی تخلیقی کاوشیں اس اعتبار سے بھی خاص اہمیت کی حامل ہیں
کہ ان کی ذہنی تربیت تعلیم کے مروجہ وسائل و اصول کی مرہونِ منت نہیں رہی بلکہ
حصولِ علم کے ذوق کی آبپاری گھر کی چار دیواری میں ہوئی جس سے ہرگز نتائج کی توقع عموماً
نہیں کی جاسکتی لیکن ترقی پسند تحریک سے اثر پذیری کی بات ہو، چالیس کی دہائی کی
برصغیر کی سیاست کے تحت دیا مندر کی اسکیم ہو، قرار داد پاکستان ہو، تحریکِ آزادی ہو،
یا تقسیمِ ہند، تقسیمِ پاکستان ہو یا فرقہ واریت کا معاملہ سب کے تئیں ان کا رویہ ایک
ذمے دار اور حساس فرد کا رہا ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد ہنگامہ آرائی اور قتل و خون
اور بے کسی دلاجاری کی وہ نہ صرف شاہد بلکہ اُس تجربے کی شریک بھی ہیں۔ دسمبر ۱۹۹۵ء
کے خون میں نہائے ہوئے شہرِ کراچی کی کراہوں کو بھی اُن کے قلم نے محسوس کیا ہے۔
ایک عالمگیر برادری سے تعلق رکھنے کے دعوے داروں پر ان کی حیرت بجا ہے کہ جو دنیا کے
نقشے پر ایک غیر معمولی نظریاتی ملک تعمیر کرنے کے دعویدار ہیں تو پھر کس طرح صرف چالیس یا پچاس سالوں
میں ملے اُن کے دلوں کو تاراج کر سکتی ہے۔ پاکستان میں مختلف سطحوں پر جاری جھڑپیں
کش مکش اور اس سے پیدا شدہ تباہی و انتشار اور تہذیبی ایسے کا نقشہ اداجعفری
نے مخصوص استعاراتی اسلوب میں اس طرح پیش کیا ہے۔

پہل دستو کا شہزادہ جب اپنے آپے کی کھوج میں نکلا تھا تو
عبا، قبا اور عصا تک کر کے نکلا تھا۔ ایسی کوئی پرچھائیں اُس ابا لے
کے قباب میں نہیں تھیں۔ مگر یہ کیسے شہزادے تھے کہ جن کے گھروں
چوبادوں پر پہچان نے دستک دی۔ وہ مخلوق دو مخلوق کی تعمیر میں
نڈھال ہوئے اور وہ جو صوف ہیں کر نکلے تھے زرتار قبا کے بوجھ تلے
نومے گئے۔

خانگی ذمے داریوں، شوہر کی منصبی مصروفیات کے ضمن میں دیگر تفصیلات اور دس دس کے سفر نئی تہذیب اور نئے لوگوں سے تعارف و تعامل کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ تاہم کتاب کا آخری ایک تہائی حصے میں قاری کی وہ محبت کچھ ٹوٹتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ذہنی سرگزشت کھٹنے والے سے قاری کی توقعات بیانے کے ساتھ ساتھ بتدریج بڑھتی جاتی ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اپنی اس توقع میں کس حد تک حق بجانب ہے۔ پھر بھی اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا جو رہی سو بے خبری رہی اپنے انداز فکر، انداز نگارش اور انداز پیش کش ہر اعتبار سے دلکش ہے۔

ہیمل احمد فاروقی

کتاب: شورشِ دوران

مصنف: حمیدہ سالم

مناشر: ادب پبلی کیشنز، نئی دہلی

صفحات: ۳۳۰ قیمت: دو سو پچاس روپے

شورشِ دوران کہانی ہے اودھ کی باکمال بزرگوں اور اہل علم کی ایک بستی رودولی (وجہ تسمیہ رودولی بھی بتائی جاتی ہے) کے زمیندار خاندان میں پیدا ہونے والی پڑھائی لکھائی سے دور بھاگنے والی لڑکی کی جس نے ایک طویل ذہنی سفر طے کرنے کے بعد سات سمندر پار کیلیفورنیا کے گولڈن ہلس میں بیٹھ کر اپنی رودولی نمبر قلم بند کی۔ کتاب کے آٹھ ابواب کو بآسانی دو حصوں میں تقسیم کر کے دیکھا جاسکتا ہے۔ پہلا حصہ جو نسبتاً بڑا ہے، بچپن کی یادوں، گھریلو اور مقامی تفصیلات، گھر کے افراد اور اُن سے ربط و تعلق کے ذکر کا احاطہ کرتا ہے۔ دوسرا حصہ خرطوم، لندن اور ایتھوپیا میں ملازمت اور اعلیٰ قسم کے سلسلے میں قیام اور ملکی و غیر ملکی سیاحتوں پر مشتمل ہے۔

مصفیٰ کی ابتدائی نشوونما، ثانوی اور گریجویٹ سطح کی تعلیم کی دنیا رودولی، لکھنؤ اور علی گڑھ تک محدود ہے لیکن اُس سے حاصل ہونے والے تجربات و مشاہدات کا کینوس خاصا وسیع ہے۔ حمیدہ سالم کا ڈپلن معاشیات ہے اور ادبی شعور کا ورثہ انھیں اپنے ماحول سے ملا ہے۔ وہ مشہور شاعر اسرار الحق مجاز، معروف سیاست دان انصار ہروانی اور صفیہ اختر کی بہن ہیں۔ مجاز پر اُن کا مضمون ”جگن بھیا“ اہل ادب سے خراج وصول کر چکا ہے۔ خواہ وہ رودولی کے زمیندارانہ ماحول میں زمیندار اور رعایا یا مفلس و زردار کے رشتے کی جلتی بھتی یادیں ہوں یا علی گڑھ میں تسلیم کے دوران گوری میوں کے تئیں پردہ نشین خواتین کے ذہنی تحفظات، جب وہ ان پر بازوید کے عمل سے گزرتی ہیں تو واقعی ان کے قلم سے گہری انسانی درد مندی کا اظہار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بچپن میں کسان کے ہاتھ سے نذرانے میں ملے ہوئے ایک روپے کی جلن کو اپنی پھیلی پر آج ابھی انھوں نے محسوس کیا۔ مصنفہ کے زمانہ طفلی کی یادوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اُن سے مقامی یا دیسی پن کے حوالے کو زندگی میں کسی طور پر برقرار رکھنے اور اُس مقامیت سے وابستہ اقدار کو حرزِ جاں بنائے رکھنے کا جذبہ جھلکتا ہے۔

معاشیات کے میدان میں تعلیم و تعلم سے اپنی وابستگی کے نتیجے میں حمیدہ سالم کا ذہنی ارتقاء ایک ایسی نہج پر ہوا ہے کہ زندگی کے کسی بھی پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے وہ اپنے گرد و پیش کے مسائل کو نظر انداز نہیں کرتیں۔ مغربی مالک کے بڑے اسٹوروں میں بھرے ہوئے دکنش کھلونوں سے اُن کی آنکھیں خیرہ نہیں ہوئیں بلکہ وہ یہ سوچتی ہیں کہ دراصل اُن کھلونوں میں سے زیادہ تر تقریقی ہیں اُن سے ذہن و جسم کی کوئی ورزش نہیں ہوتی۔ یہ کھلونے والدین کو زیر بار اور بچوں کو احساسِ محرومی میں مبتلا کرنے کا آلہ ہیں۔

اپنے دو بھائیوں اسرار الحق مجاز اور انصار صاحب اور بہن صفیہ اختر کی ذہنی صلاحیتوں، اُن کی ادبی و سیاسی سرگرمیوں، کامیابیوں اور ناکامیوں کا بیان مصنفہ

نے دل کو چھوتے ہوئے انداز میں کیا ہے۔ اس حوالے سے ملک کی سیاسی صورتحال، قومی تحریک اور تحریک نسواں کا منظر نامہ سامنے آجاتا ہے تو اس زمانے کی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی نظریاتی چیلنجز تک بھی قاری کی رسائی ہو جاتی ہے اور یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان تجربات کو بیان کرنے والے نے نامساعد حالات سے نہ دل برداشتہ ہونا سیکھا ہے اور نہ کسی کی طرف سے اپنے دل میں گردِ کدورت کو جگہ دینا۔

کتاب کا سیاسی حصہ خاصا معلوماتی ہے اور خصوصاً ایتھوپیا اور خرطوم کے تاریخی، جغرافیائی اور سیاسی حالات پر دو اچھے مضامین صرف ایک باب "بستی بستی دیس بدیس" کی بنیاد پر تیار ہو سکتے ہیں۔ حمیدہ سالم کا رویہ زندگی کے تئیں بہت متوازن ہے۔ اس دور میں ایسی خود نوشتیں اور سفر نامے سامنے آئے ہیں جن کے مصنفین اپنی سرزمین چھوڑتے ہی دیار غیر کی رنگینیوں میں کھو کر یہی کہتے نظر آتے ہیں کہ اپنے وطن میں کچھ بھی نہیں ہے لیکن حمیدہ صاحبہ نے کسی بات کے اخذ و قبول میں اپنے شعور و ضمیر کو ہر قدم پر رہنا بنایا ہے۔

ابتدائی ابواب میں بعض جگہ نظریاتی بحث دو چار جہلوں سے تجا وز کرتی ہے تو راوی اور قاری کے درمیان ایک رکاوٹ سی حائل ہوتی نظر آتی ہے اور بیانیہ کا تسلسل متاثر ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ اچھی کاوش ہے اور امید ہے کہ عملی و ادبی حلقوں میں اسے مقبولیت حاصل ہوگی نیز حمیدہ صاحبہ سلسلہ نگارش کو جاری رکھیں گی۔

ہسیل احمد فاروقی

شیمس ہینی

مہزا (شکوہ محسن مرزا)

اس سال ادب کے نوبل انعام کے لیے آئرلینڈ کے شاعر شیمس ہینی (Seamus Heaney) کا انتخاب کیا گیا ہے۔ برنارڈ شو، ولیم بٹلر یٹس اور سیمل بیکنٹ کے بعد ہینی چوتھے آئرش ادیب ہیں جنہیں اس نوبل انعام کا مستحق سمجھا گیا۔ وہ ۱۹۳۹ء میں شمالی آئرلینڈ کی کاؤنٹی ڈیری میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کسان تھے اور کیتھولک مذہب کے پیرو تھے۔ ہینی نے اپنی تعلیم کئی کالجوں میں حاصل

کی جن میں Queen's اور St. Columba's College London derry اور University, Belfast قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۶۵ء میں کونز یونیورسٹی میں بحیثیت لکچرار اُن کا تقرر ہوا اور اس کے بعد سے درس و تدریس میں وہ باتا عہد مشغول رہے ہیں۔ امریکہ میں ہارورڈ یونیورسٹی اور انگلستان میں آکسفورڈ یونیورسٹی میں وہ پروفیسر کے منصب پر فائز رہے ہیں۔ شاعری کے لیے انھیں کئی اہم انعامات سے نوازا جا چکا ہے جن میں Eric Gregory Award (۱۹۶۶ء) Irish Academy of Letters Award (۱۹۷۱ء) Whitbread Award (۱۹۸۶ء) اہم ہیں۔

ہینی نہ صرف اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں بلکہ ایک بصیرت افروز ناستاد اور اچھے

نثر نگار بھی ہیں۔ وہ اہم شاعروں اور شاعری کے تصورات پر باقاعدہ مضامین لکھتے رہے ہیں۔ انگریزی کے مایہ ناز شاعر جیرالڈ مینلی ہوپکنز (Gerald Manley Hopkins) پر ان کی تقریر خاص طور پر خراج تحسین حاصل کر چکی ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے روبرٹ لوویل 'ورڈز ور تھ اور یٹس (Yeats) جیسے انگریزی شاعروں پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کی نثری تصانیف میں 'The Fire i' the Flint اور 'The Making of A Music Place and Displacement' اہم ہیں۔

ہینری بی بی سی (BBC) سے بھی وابستہ رہے ہیں اور انھوں نے اپنے ہم عصر انگریزی شاعروں کے ساتھ شاعری کے انتخابات بھی شائع کیے ہیں۔ ان میں خاص طور پر انگریزی شاعر اور Poet Laureate ٹیڈ ہیوز (Ted Hughes) کے اشتراک سے کیا ہوا انتخاب اہمیت کا حامل ہے، چونکہ ان دونوں شاعروں نے ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے، اور جدید انگریزی شاعری میں نئے تجربات کیے ہیں۔ شیمس ہینی نے ورڈز ور تھ، ہوپکنز، یٹس اور ٹی۔ ایس۔ ایلٹ کی اس روایت کو مستحکم کیا ہے، جس میں شاعری، تنقید اور تخلیقی عمل الگ الگ خانوں میں تقسیم نہیں ہوتے، بلکہ جس کے لیے یہ ذات اور وجود کی تفتیش اور دریافت کا وسیلہ ہیں۔ وہ ایسے شاعر ہیں جو شاعری کے مختلف ابعاد، اس کی ممنونیت، اس کی ہیئت اور تکنیک پر غور و فکر کرتے رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

A poet at work is involved in a double process of making and discovery, a process that at the best times is unique, unselfconscious and unpredictable. Every real poem...survives as something at once shed and attained.

ہینی تفتیش اور تخلیق کو شاعری کا اہم ترین مقصد مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں شاعری کرنا ایک ایسا عمل ہے جو ذات کی تراش تراش کرتا ہے۔ وہ

لکھتے ہیں :

Technique is dynamic, active, restless, an ever provisional stance of the imagination towards experience. It prospects for secrets and compounds resolutions. It divines and discovers the poet's meaning in and for the world.

ظاہر ہے یہاں ہمینی کے آخری جملے غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں اور دعوتِ فکر دیتے ہیں۔ وہ شاعری کی تکنیک کے تصور کو ایک بالکل نیا معنی عطا کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں تکنیک حقیقتاً تخیل کا ایک وسیلہ ہے جس کے ذریعے شاعری کی معنویت دریافت ہوتی ہے۔ وہ اسے تخلیقی عمل کا بنیادی عنصر مانتے ہیں۔ 'کرافٹ' ان کے خیال میں تکنیک سے یکسر مختلف ہے۔ اس کے ذریعے ایک شاعر دوسرے شاعر سے متاثر ہوتا ہے۔ دوسرے شاعروں کی مخصوص آوازوں کو باقاعدہ سنتا ہے اور ان کے وسیلے سے اپنی آواز دریافت کرتا ہے۔ اس لیے دوسرے شاعروں کی شاعری اپنی آواز کو ڈھونڈ نکالنے میں معاون ہوتی ہے۔ اس کے بعد شاعر کا اصل فریضہ شروع ہوتا ہے، چونکہ اب اس پر لازمی طور پر کچھ نئی ذمے داری عائد ہوتی ہے :

Once the reach to know the voice is over, the next problem is how to use it. Here craft passes into technique which is the ability to send the voice in pursuit of the self.

حالانکہ 'کرافٹ' اور 'تکنیک' کے تصورات نئے نہیں ہیں لیکن ہمینی جس طرح سے انھیں نئے معنی دیتے ہیں وہ واقعی بنیادی بات ہے۔ ان کے تصور میں بازگشت دریافت اور بازیابی تکنیک کے تشکیلی عناصر ہیں۔ اگر 'تکنیک' کا مقصد مخصوص آواز کو ذات کی تلاش میں روانہ کرنا ہے تو اس سے شاعری کے متعلق

کئی غیر معمولی امکانات اُجاگر ہوتے ہیں۔ ہینی کے ہاں شاعری اس پہنچ پر حسی ہوتی ہے جہاں 'مشترک تاریخی تجربہ' اور 'مخصوص آواز' کا انضمام ہوتا ہے۔
 ہینی لکھتے ہیں کہ انھوں نے شاعری ۱۹۶۳ء سے شروع کی۔ وہ اس شاعری کو مہرکار (Craft-ridden) کہتے ہیں اور شاعری کی 'ٹکنیک' کو سیکھنا اپنا فرض اولین گردانتے ہیں :

I began to write poetry in 1963, craft-ridden, but compulsively attracted to those guardians of technique like the water diviner and the untutored musician, men whose wrists and fingers receive and uncode energies into meanings. To learn their ease and grace...will be my study so long as I, continue to write.

ہینی کا مندرجہ بالا بیان ان کی انکساری کا نتیجہ ہے کیوں کہ ان کی نظموں کے پہلے مجموعے Death of A Naturalist سے ہی ایک میثاری اور اورینٹل شاعر کا پتہ چلتا ہے۔ اس مجموعے کے بعد شائع ہوئی شاعری میں باقاعدہ ارتقا کا احساس ہوتا ہے۔ ان کی شاعری نہ صرف کثیر المعنی ہوتی جاتی ہے بلکہ فکر، تخیل اور خیالات کا خوبصورت امتزاج اس کا امتیازی وصف بن کر ابھرتا ہے۔ اس میں اسطور، تاریخ، سیاست ایک وحدت اختیار کر جاتے ہیں۔

ہینی ویسٹ ادبی سرمائے کے مالک ہیں اور ان کے شعری مجموعوں کی خاصی تعداد

ہے، جن میں Wintering out (۱۹۶۹) اور Door into the Dark (۱۹۷۳)

North (۱۹۷۶) A version from the Irish Swecney Astry:

(۱۹۸۳) The How lantern اور (۱۹۸۵) Station Island

اہم ہیں۔

ہینی کے پہلے مجبور کلام میں شامل نظم 'Follower' سے یہ سطرین ملاحظہ کریں:

My father worked with a horse-plough,
His shoulders globed like a full sail strung
Between the Shafts and the furrow.

بہت ہی عام منظر کو یہاں پیش کیا گیا ہے۔ ایک کسان کھیت جوت رہا ہے
یہ کسان شاعر کا باپ ہے۔ لیکن تشبیہ و استعارے کا دوسری سطر میں ملاحظہ استحال
زمرت ایک بصری پیکر خلق کرتا ہے بلکہ اس میں معنویت دریافت کرنے کی خوبصورت
مثال بھی ہے۔ کھیت جوتنے کے اس منظر کو کشتی رانی سے تشبیہ دے کر ہینی اس
پیکر میں سفر کے اسطوری معنی اجاگر کرتے ہیں جس سے یہ Image زندگی، موت،
کا Objective Correlative بن جاتا ہے۔ اس نظم کی آخری سطور مرنے
پیکروں کو archetype میں تبدیل کر دیتی ہیں:

I was a nuisance, tripping, falling,
Yapping always. But today
It is my father who keeps stumbling
Behind me, and will not go away

اسی مجبورے میں شامل ایک اور نظم 'Digging' ہینی کی شاعری کی خصوصیت
نمایاں کرتی ہے:

Under my window, a clean rasping sound
When the spade sinks into gravelly ground.
My father, digging.

But I have no spade to follow men like that
Between my finger and my thumb

The squat pen rests; I will dig it with it

شاعرِ قلم، اور پھاڑے میں مائلت دیکھتا ہے۔ دیہی زندگی کا ایک عام سا منظر شاعر کی نظروں سے ہم دیکھتے ہیں۔ لیکن دیکھنے کا عمل بذاتِ خود ایک طرح کی لا تعلقی کا احساس دلاتا ہے۔ شاعر کی اس منظر سے لا تعلقی اُسے حنا بھری فرد کی حیثیت دے دیتی ہے۔ ایک سطح پر یہ تجربہ، یعنی کی نسل کا تجربہ ہے کہ وہ لوگ یونیورسٹیوں سے تعلیم حاصل کر کے ہر طرح کی جسمانی محنت و مشقت سے دور ہو گئے ہیں لیکن، یعنی کے ہاں تجارت بھرا جذبہ نہیں، بلکہ اُن کی لا تعلقی اُن کی مجبوری ہے۔ شاعر عہد کرتا ہے کہ وہ اپنے قلم کے ذریعے، کھدائی، کرے گا اور یہیں سے نظم میں خوبصورت اور بصیرت افروز ابہام ابھرتا ہے۔ اگر کھدائی کا عمل کھیت میں نئی فصل اُگا سکتا ہے تو قلم، سے زبان کی کھیتی کر کے شاعر شاعری کی نئی فصل اُگانے کا دعویٰ کرتا ہے۔ یعنی کی شاعری اس وعدے کی تکمیل کرتی ہے۔ ظاہری سطح پر وہ دیہی زندگی کے روزمرہ کے مناظر کی تفصیلات پیش کرتے ہیں لیکن استعاراتی اور علامتی زبان کے ذریعے وہ ان کی اسطوری جہتوں کو دریافت کرتے ہیں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

I have tried to repossess in the act of concentration, in the act of writing, something of the fear and the fascination of those moments.

ان الفاظ میں درڈرور تھ کے اثرات نمایاں ہیں۔ انگریزی شاعری میں ایک قدیم روایت رہی ہے کہ شاعر کسی مخصوص پیکر کے حوالے سے ایک نئی بصیرت، ایک نیا جہانِ معنی ساخت کرتا ہے۔ ہو پکنر کی مشہور نظم The Windhover اس کی اعلیٰ مثال ہے۔ یعنی کی شاعری میں اس روایت کی توسیع ملتی ہے جو کہ ان کی شاعری کو غیر معمولی تخلیقی عروج سے روشناس کراتی ہے۔

یعنی کی زندگی میں ۱۹۶۹ء ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

From that moment a the problems of poetry moved

from being simply a matter of achieving the
satisfactory verbalicen to being a search for
images and symbols adequate to our predicament.

شمالی آرلینڈ کے سیاسی حالات اور سول رائٹس موومنٹ سے متاثر
ہو کر ہینی شاعر کی سماجی ذمہ داری کی اہمیت پر زور دیتے ہیں حالانکہ وہ کسی بھی
طرح کے سیاسی پروپیگنڈہ کے سخت خلاف ہیں۔ وہ آرلینڈ کے ایک بڑے
ناول نگار جیمز جوائس کے الفاظ کو دہراتے ہوئے کہتے ہیں :

"to forge a poem is one thing, to forge the
uncreated conscience of the race...is quite
another and places daunting pressures and
responsibilities on anyone who would risk the
name of poet."

یہاں سے ان کی شاعری کا نیا سفر شروع ہوتا ہے جس میں شاعری کا
مقصد صرف لفظی عہم سازی نہیں بلکہ اپنے ملک، اپنی قوم کے ضمیر کی تشکیل کرنا ہے۔
ان کی شاعری میں سیاسی و تاریخی شعور، اسطور اور archetypes غیر معمولی
اہمیت حاصل کر لیتے ہیں جس کا نتیجہ ان کا مجموعہ کلام North ہے۔ اس میں عصری
زندگی، سیاسی مسائل، انسانی حقوق سب کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ لیکن
شاعری کا معیار برقرار رہتا ہے، بلکہ ان کی شاعری نئی آب و تاب کے ساتھ ابھرتی
ہے۔ جہاں ایک طرف آرٹس زندگی کے کئی دھارے ان کی شاعری میں ملتے ہیں وہیں
زبان کو برتنے کا شعور بھی ملتا ہے۔ یہ سطور ملاحظہ کریں :

Lie down
in the word-heard, burrow
in the coil and gleam

of your furrowed brain.

Compose in darkness.

Expect aurora borealis

in the long foray

but no cascade of light.

ہینی نے خاص طرح کی نظمیں لکھی ہیں جنہیں انھوں نے 'bog-poems' کا عنوان دیا ہے۔ یہ نظمیں ان کے علمی اور فکری تجسس کا نتیجہ ہیں۔ یہ نظمیں آرکائیولوجی کی وی گلوب کی تصنیف 'The bog People' سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہیں۔ اس کتاب میں ڈیٹارک میں دریافت شدہ بعض لڑکیوں کے ڈھانچوں کا ذکر ہے جنہیں قیاس کی جاتا ہے کہ کسی مذہبی رسوم کے تحت قربان کر دی گئی تھیں یا پھر کسی جرم کی سزا دی گئی تھی۔ ہینی اس کے بارے میں اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں :

"you have a religion centring on the territory,
on a goddess of the ground and of the land, and
associated with sacrifice...She appears as
Cathleen ni Houlihan in Yeats's plays, She
appears as Mother Ireland...It seems to me that
there are satisfactory imaginative parallels
between this religion and time and our own time.

ہینی کو قدیم زمانے سے آج تک ایک مسلسل نظر آتا ہے۔ ہم عصر آرٹ لینڈ میں قدیم اور Pagan آرٹ لینڈ کی تاریخ، مذہب، روایات، رسوم و رواج، مقدسوں کا پرتو ملتا ہے۔ Bog Poems میں اس تصور کا اظہار ہے۔ ان نظموں میں ظلم، نا انصافی، نا آسودگی، بے چینی و اضطراب کا شدید احساس ملتا ہے جس کے ساتھ فکری گہرائی اور مشاہدہ نفس کی زیریں لہر شاعری میں عجیب و غریب وقار پیدا کر دیتی ہے۔ ان نظموں میں Bog ایک کثیر المعانی استعارہ بن کر ابھرتا ہے،

جو کہ عصری آرٹس زندگی اور سماج کا آئینہ دار ہے :

I can feel the tug
of the halter at the nape
of her neck, the wind
on her naked front.

ہینی کا شاعرانہ سفر کسی ایک منزل پر رُکا نہیں۔ آج بھی وہ نئے تجربات کر رہے ہیں اور اپنی شاعری میں نئے امکانات دریافت کرتے نظر آتے ہیں۔ پچھلے کچھ برسوں میں ان کی شاعری پر ہومر اور دانٹے کے اثرات پڑے ہیں۔ ان کا مجموعہ 'The How Lantern' خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ان کی نظموں میں پیرایہ انہار کے نئے جوہر دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی شاعری الہامی بصیرت سے روشناس ہوتی ہے۔ پیکر 'علامت' استعارے، اسطور Architype اور شاعری 'لے' آہنگ کے وسیلے سے ہینی انسانی وجود اور ذات کو متحرک کرنے کی قوت رکھتے ہیں۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

What might have been origin
we dissipated in news. The clarified place
Had retrieved neither us nor itself-

شاید عرفان حاصل کرنے کے لیے وجود کی اصل دریافت کرنا ضروری ہے۔ اور ہینی اس کوشش میں سرگرداں ہیں جس کے سبب ان کی شاعری میں روحانی اور مابعد الطبیعیاتی عناصر غیر معمولی حیثیت حاصل کرتے جا رہے ہیں۔ ■■

گوپی چند نارنگ کے ایک گفتگو

ابوالکلام قاسمی، شافع قدوائی

ابوالکلام قاسمی : نارنگ صاحب! آپ نے اسلوبیات اور اسلوبیاتی تنقید کو نظریاتی اور عملی طور پر اردو میں متعارف کرانے کا فریضہ بھی انجام دیا ہے اور ادھر چند برسوں سے آپ ساختیات اور مابعد ساختیات سے متعلق تصورات اور نظریات کو متعارف بھی کر رہے ہیں اور ان نظریات کا انطباق کر کے بھی آپ نے دکھایا ہے۔ مجھے دریافت یہ کرنا ہے کہ اسلوبیات اور ساختیات کے مابین کیا آپ ہم آہنگی محسوس کرتے ہیں یا ان دونوں مکاتیب نقد کو الگ اکائی کی حیثیت دیتے ہیں؟

گوپی چند نارنگ : ساختیات کے مقدمات ایک اور ہی سطح پر ہیں۔ بے شک اسلوبیات ہو یا ساختیات یا پس ساختیات ان سب میں مرکز نگاہ متن ہے لیکن اسلوبیات محدود نوعیت کا تجزیہ ہے جس میں اسلوب کے لسانی خصائص کی مدد سے تخلیقی شخصیت و انفرادیت کی تعین ہوتی ہے۔ اسلوبیات اسلوب فہمی کا دعویٰ تو کر سکتی ہے، ادب فہمی کا دعویٰ نہیں کرتی جب کہ ساختیات و پس ساختیات نے ادبی تنقید کو جو فلسفہ لسان اور فلسفہ معنی دیا ہے اس نے ادب فہمی کو نئی بصیرتوں پر استوار

کیا ہے۔ سابقہ ترجیحات کافی حد تک بدل گئی ہیں، مثلاً اگر پہلے سے چلی آرہی تنقید میں بنیادی اہمیت مصنف (Writer) اور متن (Text) کو حاصل تھی تو اب اہمیت لکھنے کے عمل (Writing) اور پڑھنے کے عمل (Reading) قرات یعنی معنی خیزی کو حاصل ہے۔ قرات کے تفاعل کی وجہ سے قاری کا کردار بھی معرض بحث میں آگیا ہے۔ لکھنے کے عمل (Writing) سے مراد وہی ہے جس کو روایتاً ہم تخلیق کہتے آئے ہیں اور لکھنے والے کو خالق کہتے آئے ہیں۔ ساختیات نے یہ تصور ہی بدل دیا ہے۔ ایک عام عقیدہ یہ چلا آ رہا تھا کہ مصنف (یا تخلیق کار) معنی کا سرخیمہ ہے۔ ساختیات نے یہ دلیل یہ ثابت کر دیا ہے کہ معنی کا سرخیمہ ذہن انسانی نہیں بلکہ لسان بالقوة (Langue) کا وہ نظام ہے جو مصنف سے پہلے اور مصنف سے باہر موجود ہے اور مصنف جو کچھ بھی لکھتا ہے اس لاناگ کی رو سے لکھتا ہے اور معنی کی جو بھی شکلیں بنتی ہیں خواہ وہ کتنی نئی، تازہ، انفرادی یا تخلیقی کیوں نہ معلوم ہوں، اسی جامع نظام کی رو سے بنتی ہیں اور اسی کی رو سے ان کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ نظام نہ ہو تو کوئی ایک لفظ بھی نہیں لکھ سکتا۔ مگر معنی خیزی خواہ وہ ادب کی ہو، سماجی عمل کی یا ثقافت کی، اسی مجرد نظام کی رو سے ہوتی ہے۔ چنانچہ واضح رہے کہ ذہن انسانی معنی خلق نہیں کرتا بلکہ فقط تشکیل کا ذریعہ ہے اور یہ تشکیل جیسا کہ کہا گیا اُس نظام کی رو سے ہے جو کسی فرد واحد کی جاگیر نہیں۔ ساختیات کی یہ پیش رفت ادب فہمی کی تاریخ کا ایک نہایت اہم موڑ ہے۔ جب تک سوئیر کو غلط ثابت نہ کیا جائے، اُس وقت تک اس مقدمے کی رو سے کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ ادبی تنقید تو فقط ایک محدود شعبہ ہے، اصل سوال ذہن انسانی کی کارکردگی کا ہے، یعنی انسان حقیقت کا ادراک کس طرح کرتا ہے، کس طرح سوچتا ہے، کس طرح لکھتا ہے اور کس طرح پڑھتا یا سمجھتا ہے۔ اس آخری رشت کا تعلق ادب فہمی یا ادبی تحسین یا تنقید سے ہے۔ اب آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ساختیات کے مقابلے میں اسلوبیات ایک محدود چیز ہے۔ جب کہ ساختیات کا مسئلہ پورے سماجی عمل، پوری ثقافت یا پوری انسانی زندگی کا ہے، ادب جس کا فقط ایک مظہر ہے۔

شافع قدوائی : ہارنگ صاحب ! آپ نے روشیکل اور دیگر بس ساختیاتی مباحث سے اردو داں حلقوں کو متعارف کرایا ہے اور فیض کی ایک نظم کا پس ساختیاتی مطالعہ (سوغات شمارہ ۱) میں شائع کر کے اس نظریے کے عملی امکانات کو بھی اُجھا کر کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا نظریۂ روشیکل متن کے مطالعے کے لیے کسی منضبط Methodology کی نشان دہی کرتا ہے یا نہیں یا یہ محض متن کے مطالعے کی ایک

Insight ہے

گوئی چند نامانگ : منضبط طریقہ کار کی نشان دہی خود روشیکل کے مزاج کے خلاف ہے اس لیے نظریہ سازوں نے اس کی نفی کی ہے۔ وہ طریقہ کار دینے کے خلاف ہیں اس لیے کہ طریقہ کار بھی ایک طرح کا جبر ہے۔ آپ کو تو معلوم ہے کہ روشیکل کو ایسا 'برل ازم' بھی کہا گیا ہے جو ذات اساس نہیں ہے، یعنی یہ سنی کی طرفوں کو کھول دینے اور انہیں کھلا رکھنے کا فلسفہ ہے۔ بے شک اس اعتبار سے یہ متن کے مطالعے کی ایک Insight ہے جیسا کہ آپ نے کہا یا مطالعہ متن کا ایک اصول ہے جو سنی کے دوسرے بن کو سامنے لاتا ہے۔

نظریے میں طریقہ کار Methodology کی نفی کے باوجود جن لوگوں نے نظریے کی تشریح کی ہے، انہوں نے طریقہ کار سے بھی بحث کی ہے اور کچھ نہ کچھ ضابطہ بھی وضع کیا ہے۔ خود میں نے "آنادریدا کا پھر حدیقہ" سان میں، میں اس کی کچھ وضاحت کی ہے۔ لیکن یاد رہے کہ رویہ کھلا ڈالا ہے۔ یہ ہر طرح کی جبر بندی اور کلیہ پسندی کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ جو قاعدے کلیوں پر پلے ہیں یا دو لوگ فیصلے چاہتے ہیں یا فوری نتائج کے طلب گار ہیں انہیں روشیکل رویے سے تکلیف پہنچتی ہے۔ دراصل یہ لوگ وہ نتیجہ چاہتے ہیں جو ان کے معمولہ تصورات پر پورا اترے، روشیکل معمولہ تصورات ہی پر ضرب لگاتی ہے اس لیے کوفت کا باعث ہے۔ چنانچہ اس کا رد عمل متن طرح سے ہوتا ہے۔ اول یہ کہ روشیکل کچھ میں نہیں آتی۔ دوسرے یہ کہ روشیکل بے افادہ ہے (فائدہ کا سوال آج وہ لوگ اٹھا رہے ہیں جو کل تک "افادیت" کے خلاف تھے) یا تیسرے

یہ کہ ردِ تشکیل سے متن کی تحسین میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ ایسی باتیں سب نیک نیت لوگ کر رہے ہیں۔ لیکن یہ سب ہیں بند اپنے اپنے معمولِ معنی کے حصار میں اور انھیں اپنے محفوظ حصار سے باہر نکلنا پڑے تو زحمت ہوتی ہے۔

آپ نے فیض کی نظم کا ذکر کیا۔ فیض کو میں نے اسی لیے لیا تھا کہ مثال میں آسانی تھی۔ ایک معتبر نقاد نے کہا کہ فیض بیچارہ تو *Transparant* شاعر ہے اس کے یہاں معنی کا دوسرا پن کہاں۔ ان سے کون پوچھے کہ جناب کی معنی کا دوسرا پن فقط وہیں ہوتا ہے جہاں اشکال ہو، کوئی یہ نہیں سوچتا کہ آخر کیا وجہ ہے کہ بعض لوگ فیض کو سیاسی معنی کا شاعر کہتے ہیں۔ اور بعض دوسرے فیض کو روایتی لب و لہجے کا شاعر کہتے ہیں۔ کیا یہ دونوں باتیں درجے دار فوقیتی ترتیب نہیں ہیں یعنی فیض کو اہم ثابت کرنے کے لیے انقلابیت یعنی "سیاسی معنی" کو "روایتی معنی" پر ترجیح دی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں فیض کو اہم شاعر ثابت کرنے کے لیے ان کی انقلابیت پر زور دیا جاتا ہے اور فیض کو کم اہم یا غیر اہم ثابت کرنے کے لیے ان کی روایتی رومانیت پر زور دیا جاتا ہے۔ گویا معنی کے ایک رخ کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے جب کہ متن کے تجزیے سے اس کی تکذیب ہوتی ہے کیوں کہ جہاں انقلابیت پر اصرار ہے وہاں رومانیت ہے اور جہاں رومانیت پر اصرار ہے وہاں انقلابیت ہے۔ اپنے مضمون کے بین السطور جو سوال میں نے اٹھایا تھا اور جس کو وہ نقاد جو معنی کے فقط ایک رخ کے بارے میں حتمی رائے قائم کر لیتے ہیں، دیکھ ہی نہیں سکتے، یعنی یہ کہ ردِ تشکیلی رویے کے علاوہ کیا کوئی دوسری ادبی تھیوری ہے جو معمولی معنی، اور غیر معمولی معنی، کی جدیاتی گردش کو اس طرح دکھا سکتی ہو کہ چونکہ اگر سیاسی معنی پر اصرار ہو تو اس کو بھی بے دخل کیا جاسکتا ہے، اور اگر روایتی معنی پر اصرار ہو تو اس کو بھی بے دخل کیا جاسکتا ہے۔ مزید یہ کہ جمالیاتی اثر، نہ فقط سیاسی معنی کا محتاج ہے نہ روایتی معنی کا، وہ آئیڈیولوجی سے ہٹ کر بھی ہے۔ آئیڈیو سے کا ذکر اس لیے آیا تھا کہ نو مارکیٹ کا بڑا شارح وہ اسی لیے ہے کہ اس نے مارکیٹ کے طلب میں ادب کے جمالیاتی

اثر کی نسبتاً خود مختاری کو منوالیا۔ رائج نظریوں میں نہ ترقی پسند تنقید میں یہ گنجائش ہے کہ وہ 'جہاں باقی اثر' کو قبول کرے، نہ جدیدیت میں یہ گنجائش ہے کہ وہ 'ایڈیولوجی' کو قبول کرے۔ یہی وجہ ہے کہ فیض کے بارے میں دونوں تنقیدی رویے Ambivalence کا یا افراد و تفریط کا شکار ہیں۔ دونوں اپنے اپنے 'ممولہ معنی' کے اسیر ہیں، یعنی ایک سیاسی معنی کی قطعیت سے ہٹ کر نہیں دیکھ سکتا، دوسرا بھی معنی کی حتمیت کو حرج آخر کھتا ہے۔ ردِ تشکیل یا پس ساختیاتی فکر کی خوبی یہ ہے کہ وہ معنی کی طرفوں کو کھول دیتی ہے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتی۔ روایتی نقاد اگر اس کو کچھ نہیں سکتے تو تعجب نہ ہونا چاہیئے وہ اپنے اپنے Common Sense تصورات کے اسیر ہیں لیکن وہ جنہوں نے نئی تھیوری کو پڑھا ہے اور اس کی پیش رفت سے باخبر ہیں، وہ معنی کی حتمیت یا معنی کے ایک رخ یا مولہ معنی پر اکتفا کر ہی نہیں سکتے۔ وہ اسے ادھوری قرات کہتے ہیں ادھوری قرات فقط اسی معنی پر زور دیتی ہے جو اسے قبول ہو، پس ساختیاتی یا ردِ تشکیل رویہ دوسرے رخ یا ناقابلِ قبول رخ کو بھی سامنے لاتا ہے۔ یہ باغیانہ اور غیر مقلدانہ رویہ ہے اس لیے نیک نیت لوگوں کو اسے سمجھنے میں دقت ہو تو تعجب نہ ہونا چاہیئے۔

ابو الکلام قاسمی: ساختیاتی اور مابعد ساختیاتی نظریہ سازوں نے ادب پارے کے لیے غلیظ یا فن پارے کی اصطلاحات کو بحیرہ چھوڑ کر صرن متن کی اصطلاح استعمال کرنی شروع کر دی۔ نام کی اس تبدیلی میں فی نفسہ ادب کی طرف اس بدلے ہوئے رویے کی توجیہ آپ کیا کریں گے اور کیا آپ یہ محسوس نہیں کرتے کہ اس رویے کے باعث متن کو اہمیت دینے کے ساتھ ساتھ اس کے تقدس سے انکار کیا گیا ہے۔

گوپی چند نامانگ: دراصل 'تخلیق' یا 'خالق' کی اصطلاحیں رومانیت کے زمانے سے یادگار چلی آتی ہیں۔ یہ ادب کے بارے میں عام فہم رویے کی دین ہیں۔ ساختیات نے اس رویے کو چیلنج کیا ہے۔ چیلنج تو دراصل ہوسرل اور ہائیڈیگر کے ساتھ منظریت ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ تخلیق کو متن کہنے یعنی نام کی اس تبدیلی کے پیچھے جو فلسفہ ہے اس کی طرف ادب پر اشارہ کر چکا ہوں۔ بے شک ادبی متن کی

نوعیت اب وہ نہیں رہی جو روایتی اور رسمی طور پر پہلے سے چلی آرہی ہے۔ بے شک عرف عام میں اسے تخلیق ہی سمجھا گیا اور اس کے گرد تقدس کا ہالہ بھی دیکھا گیا، لیکن یہ تقدس کس نے عطا کیا، انسان ہی نے، اور آج فکر انسانی ہی اس کو چیلنج کر رہی ہے۔ اس میں سلسلہ در سلسلہ کئی کڑیاں ہیں۔ مارکس کی فکر نے تاریخ کو بے مرکز کیا تھا۔ فرائڈ نے لاشعور کی دریافت سے انسان کو بے مرکز کر دیا۔ اس کے بعد ذات سے جو تقدس وابستہ تھا وہ پارہ پارہ ہو گیا اب اگر ہم چاہیں بھی کہ وہ تقدس بحال ہو جائے تو اس کے لیے لاشعور کی دریافت کو غلط ثابت کرنا ہوگا لیکن صورت حال یہ ہے کہ پچھلی نصف صدی میں سوسائٹی کی فکر کو کم و بیش آفاقی قبولیت حاصل ہو گئی ہے۔ اگر کل کو فکر انسانی کی یہ پیش رفت غلط ثابت ہو جائے یا ایسی کوئی جہت سامنے آجائے جس سے اس کا رد ممکن ہو جائے تو روایتی فکر کا ساتھ دینے میں تو عافیت ہی عافیت ہے۔

ابوالکلام قاسمی: رولاں ہارتھ کا کہنا ہے کہ کوئی فن پارہ اپنے ثقافتی نظام سے باہر نہیں لکھا جاسکتا، مگر دوسری طرف وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ادب میں لسانیات کے اصولوں کے استعمال کے لیے ہمیں الگ سے ایک نظام (Poetics) بنانا پڑے گا تو کیا آپ محسوس کرتے ہیں کہ کرد وغیرہ کی کتابوں کے باوجود کوئی مکمل ساختیاتی شعریات وجود میں آچکی ہے؟

گوپی چند نامانگ: آپ کے اس سوال میں تین سوال ہیں۔ یہ بات تو واضح ہے کہ کوئی فن پارہ اپنے ثقافتی نظام سے باہر نہیں لکھا جاسکتا۔ آپ کو معلوم ہے کہ یہ سوسائٹی کے تصور لانگ پر مبنی ہے۔ ثقافت کا ذکر کرنا اب فیشن میں داخل ہوتا جاتا ہے اور تو اور روایتی ثقافت اور وہ جدید ثقافت بھی جو کل تک کاغذ پر چھپے ہوئے لفظ سے ہٹ کر کوئی بحث کرنے کے لیے تیار نہ تھے، آج چور دروازے سے ثقافت کا ذکر لے آتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ جب فن پارہ ثقافتی نظام کے اندر ہے تو وہ سماجی منظر کیوں کر نہیں، یا اس کی سماجی ممنوعیت سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال ساختیاتی تناظر میں ثقافت کا تصور اپنے وسیع تر معنی میں استعمال ہوتا ہے کیوں کہ لانگ کی کارکردگی ثقافت کی رو سے ہے اور

دب کی کارکردگی لانگ کی رودے۔ اب رہی دوسری بات یعنی لسانیات کے اصولوں کی۔
 زبان لسانیات بھی میکائی معنی میں نہیں بلکہ فلسفہ لسان کے معنی میں یا معنی کے فلسفے
 کے معنی میں ہے۔ گویا ساختیات کو اتنی نسبت لسانیات کے میکائی اصول و قواعد سے
 نہیں جتنی معنیات کے فلسفے سے ہے، جس کی بدولت تاثر ترسیل ہوتی ہے اور جو زبان
 دب کا بنیادی وظیفہ ہے۔ بارہ کا یہ قول اس کے ابتدائی دور کا ترجمانی ہے۔ جب ساختیات
 نے یہ توقع پیدا کی تھی کہ ادب کی جامع شعریات کو ضابطہ بند کیا جاسکتا ہے لیکن بعد
 میں پس ساختیاتی فکر کی پیش رفت نے اس توقع سے توجہ ہٹادی۔ اب آپ کے سوال
 کی تیسری شق یعنی فکر کی کتاب کے حوالے سے کہنا چاہوں گا کہ فکر کی کتاب ان کوششوں
 نقطہ آغاز نہیں بلکہ اگلا قدم ہے۔ اس سے پہلے روٹن جیکسن، ولادمیر پروپ،
 یوئی سٹراس، گریم، تو دوروف، ژریت، بارہ وغیرہ کے کام کو آخر اور کس شق میں رکھیں
 گئے۔ مجھ اور لوگ کہانیوں سے لے کر کشن تک یہ لوگ خاصا بنیادی کام کر چکے تھے۔ فکر کی
 بخش ایک جامع کلاسیکی کوشش ہے۔ یہ کتاب ۱۹۷۵ء میں منظر عام پر آئی۔ اس
 تک ساختیات سے پس ساختیات کی طرف گزیر شروع ہو چکا تھا اور دریدا کے نظریہ
 تراقت نے معنی کی عدم مرکزیت یا عدم استحکام کو بھی ثابت کر دیا تھا۔ یہ تو آپ جانتے
 ہیں کہ پس ساختیاتی فکر ہیگل کے ساتھ نہیں بلکہ نطشے کے ساتھ ہے، نطشے، ہوسرل،
 نیڈیگر، ان سب کا اثر دریدا پر ہے۔ معنی کے عدم استحکام کا مطلب ہی یہی ہے کہ معنی
 قاعدے کیوں میں جکڑنا معنی خیزی کے عمل کے منافی ہے۔ قاعدے کیلئے تو ہمیشہ بنائے
 گئے اور بنائے جاتے رہیں گے لیکن پس ساختیاتی فکر کا موقف یہ ہے کہ قاعدے کیلئے
 غی پر پہرہ بٹھاتے ہیں اور یہ جبریت اور آمریت کی شکلیں ہیں۔ ردشکیل معنی کے جبر
 توڑتی ہے اور ہر راہ کو کھلا رکھنا چاہتی ہے اس لیے وہ نظام سازی کے خلاف
 یہ بھی صحیح ہے کہ ساختیاتی فکر کے زیر اثر سب سے زیادہ توجہ شعریات پر ہوئی ہے
 لسانیات پر نہیں، اور شعریات میں بھی اس مرکزی بحث پر کہ زبان کے ذریعے معنی
 بن کر پیدا ہوتے ہیں، کیوں کہ قائم ہوتے ہیں اور کیوں کہ سمجھے جاتے ہیں، دوسرے لفظوں

میں حظ و نشاط، لطف و انبساط اور جالیاتی اثر بھی مضیات کا حصہ ہیں۔ اس کا یہ پہلو بھی نظر میں رہے کہ ساختیاتی شغریات کی رو سے معنی فقط وہ نہیں ہے جو حاضر ہے یا جو دکھائی دیتا ہے، یا معمول ہے یا جس سے ہم مانوس ہیں۔ معنی جتنا حاضر ہے اتنا غیاب میں بھی ہے اور روایتی تنقید معنی کے معمول اور مانوس روپ پر اکتفا کرتی ہے یا پہلو داری کا ذکر بھی کرتی ہے تو یوں کہ معنی کو حل کرنا مقصود ہے لیکن پس ساختیاتی فکر کا اصرار ہے کہ معنی وحدانی ہے ہی نہیں۔ یہ سیال ہے اور وقت، نسل، سماج، تاریخ، ثقافت کے محور پر بدلتا رہتا ہے۔ پس ساختیات معنی کی وحدانیت کا نہیں، بلکہ تکثیر معنی کا فلسفہ ہے۔ ■■

سلسلہ: اقبال کی معنویت

ہم اپنا سر نہیں جھکائیں گے
دشمن چاہے قوی ہو
ہم قوی تر ہیں
ہمارا مقصود واضح اور انصاف پر مبنی ہے
ہمیں خود میں اعتماد پیدا کرنا ہوگا
ہمیں خود کو خون سے آزاد کرنا ہوگا
اے میرے لوگو! میرا انتظار کرو
اے میرے لوگو! فتح کے منتظر رہو
ہم فلسطین واپس جائیں گے
واپس جائیں گے!! (ترجمہ: کشورنا ہید)

کیا اقبال کی شاعری جدوجہد، ثابت قدمی، استقامت، خود اعتمادی اور بے خونئی کا استعارہ نہیں؟ آج تیسری دنیا کو ایک شاعر سے اور کیا چاہیے! ■■

اردو میں خودنوشت سوانح عمری کی صورت حال

امتیاز احمد

یادوں کی برات شہاب نامہ علی پور کا ایلی اور الکھ نگری اردو کی ضخیم ترین خودنوشت سوانح عمریاں ہیں۔ چاروں کی خصوصیت ضخامت اور بے باکی ہے۔ چاروں انتہائی دلچسپ اور قابل مطالعہ ہیں۔ ان خودنوشتوں کے علاوہ پروفیسر آل احمد سرور کی ”خواب باقی ہیں“ اور پروفیسر مسعود حسین خاں کی درود مسعود نے بھی بعض اہم سوالات پیدا کیے ہیں۔ لیکن اب تک اعمال نامہ کو سب سے کامیاب خودنوشت کہا جاتا رہا ہے۔

یادوں کی برات کی تین خصوصیات بتائی جاتی ہیں (۱) جنسی تجربہ (۲) دروغ گوئی (۳) خوبصورت نثر۔ شہاب نامہ کے بعض اندراجات پر بھی لوگوں نے سوالیہ نشان قائم کیے ہیں۔ لیکن یہ کتاب پہلی مرتبہ یہ احساس دلاتی ہے کہ ہر شخص کو خودنوشت نہیں لکھنی چاہیے۔ ”شہاب نامہ“ اس کا مثبت جواب ہے یعنی کن لوگوں کو لکھنی چاہیے اور ”اپنی تلاش میں“ از کلیم الدین احمد، خواب باقی ہیں از آل احمد سرور اور درود مسعود از مسعود حسین خاں، اس کا منفی جواب، یعنی کن لوگوں کو نہیں لکھنی چاہیے۔ مثبت جواب والی خودنوشتوں میں اخترا الایمان کی زیر

تصنیف خود نوشت ”اس آباد خرابے میں.....“ کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ ”علی پور کا ایلی“ ناول کے فارم میں لکھی گئی ہے۔ بعد میں مصنف نے اس کے خود نوشت ہونے کا اقرار کیا ہے۔ الگھ نگری شروع سے ہی خود نوشت سوانح عمری کے طور پر پیش کی گئی ہے لیکن انداز اس کا بھی ناول کا ہی ہے۔

مذکورہ چاروں اہم خود نوشتوں کی جو خصوصیت ہمیں سب سے زیادہ اپیل کرتی ہے وہ ان کا ایک آزاد تخلیقی فن پارہ کی حیثیت سے پڑھا جاسکتا ہے۔ مصنف کی شخصیت اور کارناموں سے واقف ہوئے، اسے جانے اور اس میں گرفتار ہوئے بغیر!

خود نوشت سوانح عمریوں کو ہم تین قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں (۱) وہ جو اپنے دور کے اہم رجحانات، تحریکات اور شخصیات کو اپنے اندر سیٹھ ہوتی ہیں اور تاریخ کے ماخذ کے طور پر کام آتی ہیں۔ (۲) وہ جو مصنف کی شخصیت تک محدود رہتی اور اس کی زندگی کی تفصیلات اور اس کے کارناموں وغیرہ کے ذکر سے بھری ہوتی ہیں۔ (۳) وہ جو تاریخی ماخذ اور شخصی تفصیلات سے آگے بڑھ کر ایک آزاد تخلیقی فن پارہ بن جاتی ہیں۔ اردو میں شہاب نامہ اور اعمال نامہ پہلی قسم کی خود نوشتیں ہیں، ”ورود مسعود“ خواب باقی ہیں اور اپنی تلاش میں دوسری قسم کی اور یادوں کی برات، علی پور کا ایلی اور الگھ نگری تیسری قسم کی خود نوشتوں میں (اس قسم میں شہاب نامہ بھی شامل ہے)۔

ورود مسعود، خواب باقی ہیں، اور اپنی تلاش میں کی کمی یا

کمزوری کیا ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے کہ تینوں کا اسلوب سپاٹ ہے، دوسری یہ کہ ان میں مصنف اپنی شخصیت کے خول سے باہر نہیں نکلا ہے، واحد متکلم کی تکرار بہت زیادہ ہے اور تیسری بات یہ کہ مصنف کی شخصیت اور اس کے تجربات میں VERSATILITY نہیں ہے۔ ان کے تجربات محدود، شخصیت سکڑی ہوئی اور روایتی دائرے کی پابند ہے۔ یہ صرف اپنے آپ کو منوانا چاہتی ہے۔

مذکورہ سوانح عمریوں کے برعکس، یادوں کی برات، علی پور کا ایل، الکھ نگری، شباب نامہ اور اس آباد خرابے میں، ہے۔ ان میں فنکار محتاط نہیں ہے۔ یادوں کی برات میں جوش نے جس طرح اپنے اٹھارہ معاشقوں کا ذکر کیا ہے، علی پور کا ایل میں ممتاز مفتی نے والد کے ”کارناموں“ اور ممتاز کے شہزاد سے عشق اور چھ بچے کی ماں کو بھگالے جانے کا ذکر کیا ہے، الکھ نگری میں چتری اور شباب نامہ میں قدرت اللہ شباب کے اپنی معشوقہ کو سائیکل پر بٹھا کر پورے شہر کا چکر لگانے کا ذکر ہے وہ ان مصنفین کی ہمت و جرات، پھونک پھونک کر قدم نہ رکھنے اور مروجہ اقدار سے مطمئن نہ ہونے کے رویے کو سامنے لاتا ہے۔ ممتاز مفتی نے تو اپنی بیوی کے بیان میں واضح طور پر لکھا ہے کہ :

”میں طبعی طور پر کسی پاکیزہ اور نیک خاتون سے محبت نہیں کر سکتا۔ یہ میرے بس کی بات نہ تھی۔ اس معاملے میں میں بالکل مجبور تھا۔ جی تو چاہتا تھا کہ کسی پاکیزہ اور نیک خاتون سے محبت کروں اور یوں اپنے آپ کو اور اپنی زندگی کو محفوظ کر لوں اور خوشی خوشی زندگی گزاروں لیکن میں مجبور تھا۔ کوئی نیک اور پاکیزہ خاتون میرے دل میں جذبہ پیدا نہیں کرتی تھی۔ شاید نیک خاتون کسی کے دل میں جذبہ پیدا نہیں کر سکتی۔

میں صرف ایسی عورت سے محبت کر سکتا ہوں جس میں شر ہو، شوخی ہو، شرارت ہو، محبت کے لیے پس منظر پر بے وفائی، چالاکي، عیاری اور بے پروائی کی واضح دھمکی موجود ہو۔ مجھے بد معاش عورت سے عشق ہے۔ جب تک عورت میں ہر چائی پن کا عنصر نہ ہو وہ میری توجہ کو جذب نہیں کر سکتی۔“ (الکھ نگری ص ۸۲-۸۱)

جوش کے یہاں شیخی خورانہ انداز کے باوجود اپنا بت بنانے کی کوشش نہیں ملتی۔ اسی یادوں کی برات میں جوش نے پاکستان میں انہی کے لفاظ میں ”کتوں جیسی

زندگی ”گزارنے کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ خوشامدیں جو چھوٹے چھوٹے عمدہ داروں کی انہیں کرنی پڑیں، وہ کوششیں جو مختلف پرمٹ حاصل کرنے کے لیے انہوں نے کیں وغیرہ۔ اخترا لا یمان نے بھی جس طرح اپنے والد اور ان لڑکیوں کا جو ان کی طرف ملتفت ہوئیں ذکر کیا ہے وہ کوئی رومانی انداز لیے ہوئے نہیں ہے (جوش کے یہاں ایک رومانی انداز بہر حال موجود ہے۔) اعمال نامہ ان سب سے مختلف ہے۔ یہ اپنے دور کی کہانی ہے۔ اس دور کی پوری ہندستانی سیاست، مسلم سیاست، اس کے اشخاص، ان کے افکار سب اس میں آگئے ہیں۔ اس دور کی اہم شخصیات بھی زیر بحث آئی ہیں۔ وقار الملک اور محسن الملک کے مزاج کے فرق کو بھی مصنف نے خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ ایم۔ اے۔ او کالج، علی گڑھ کے انگریز پرنسپل کی بیوی کا لڑکوں کو خط و کتابت کے باب میں خوشامدانہ الفاظ استعمال کرنے کی تربیت دینا انگریزوں کی ذہنیت کو سامنے لاتا ہے۔ مصنف کا اس سے بچنے کی کوشش کرنا خود مصنف کی شخصیت کو ظاہر کرتا ہے۔ تمام بیانات میں نقطہ نظر یقیناً مصنف کا اپنا ہے اور ساری باتیں ان کے حوالے سے ہی آئی ہیں۔ لیکن کہیں افراط و تفریط نہیں ہے۔ انتہائی معروضی انداز میں ہر چیز پیش کی گئی ہے۔ خود مصنف کی شخصیت نہ بہت زیادہ خشک ہے نہ اس کے برعکس! وہ جن چیزوں اور باتوں میں INVOLVE رہے ہیں، جس دور سے گذرے ہیں، جو کچھ دیکھا ہے، ان کے بارے میں انہوں نے کھل کر لکھا ہے۔ اس اعتبار سے سب سے اہم شباب نامہ ہے۔ قدرت اللہ شباب کی شخصیت VERSATILE ہے۔ وہ آئی سی ایس ہے، عاشق ہے، عارف ہے، صدر پاکستان کا سکریٹری ہونے کی وجہ سے پوری پاکستانی سیاست اور اس کے پیچ و خم سے واقف ہے، ادیب ہے، روس اسے امیریکہ کا اور امریکہ اسے روس کا آدمی سمجھتا ہے، لوگوں کو متاثر کرنے کی بے پناہ صلاحیت رکھتا ہے، ذہین ہے، اس کے بارے میں دوسرے لوگوں نے بھی بکثرت لکھا ہے۔ ممتاز مفتی نے الکھ نگری کا آدمی سے زیادہ حصہ اس کے ذکر کے لیے مخصوص کر دیا ہے، بانو قدسیہ نے

”مردا بریشم“ میں ان پر عزت و احترام کے پھول برسائے ہیں، ایم۔ بی خالد نے ”ایوان صدر کے سولہ سال“ میں بھی جگہ جگہ ان کا ذکر کیا ہے اور ”بلیک“ تو ان کے ذکر سے بھری ہی پڑی ہے۔ ایوان صدر میں شباب محمود بھی رہے اور مردود بھی۔ یحییٰ خاں کے زمانے میں وہ مستقل لندن کے مضافات میں ماہانہ سو ڈالر کی یونسکو کی امداد پر زندگی گزارتے رہے۔ یحییٰ خاں کی طرف سے انھیں اور ان کے بچے کو اغوا کرنے کی مسلسل کوششیں ہوتی رہیں۔ یونسکو کے ممبر کی حیثیت سے انھوں نے اسرائیل کے قبضہ کے بعد فلسطین کے مقبوضہ علاقوں میں اسرائیل کے ذریعہ عرب اساتذہ کو ہٹا کر یہودی اساتذہ اور یونسکو کے ذریعہ منظوری دی گئی کتابوں کے بجائے دوسری کتابوں کے ذریعہ بچوں کے اذہان کو خراب کرنے کی کوشش کی پول کھولنے کے لیے جو خفیہ سفر کیا تھا اور جس میں نیند سے مغلوب ہو کر جس طرح مسجد اقصیٰ میں سونے کا ذکر ہے وہ متاثر کرتا ہے۔ اپنی مشق چند راوتی کو سائیکل پر پورا شہر گھمانے اور اس سے متعلق دوسرے بیانیے بھی دلچسپ اور خوبصورت ہیں۔ یہ بات بھی اہمیت رکھتی ہے کہ یہ لوگ کسی بڑے خاندان سے تعلق نہیں رکھتے تھے (جوش سے قطع نظر)۔ ممتاز مفتی نے ایک معمولی اسکول ٹیچر کی حیثیت سے اپنا کیریئر شروع کیا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ انھوں نے ترقی کی۔ پاکستان میں بھی در در کی ٹھوکریں کھائیں۔ کبھی مہاجرین کے کیمپ میں لوگوں کو دلاسہ دینے والے کی نوکری کی تو کبھی کچھ اور۔ آخر میں قدرت اللہ شباب کے سکرٹری کی حیثیت سے او، ایس، ڈی رہے۔ ریڈیو کے لیے بھی کام کرتے رہے۔ ریڈیو میں ملازم بھی رہے۔ لکھنے پڑھنے کا مشغلہ بھی رہا۔ کچھ صوفیا سے تعلق بھی۔ دوستوں کی ہائے وہو میں بھی شریک رہے، جنسی طور پر کمزور ہونے کے باوجود اور شاید اسی کمزوری کے احساس کو دور کرنے کے لیے بھانت بھانت کی عورتوں سے تعلق بھی رکھا۔ احساس کمتری اور جرأت و خود اعتمادی کی کمی کا بھی انھوں نے خود بار بار ذکر کیا ہے۔ نفسیات اور جنس سے دلچسپی کے باعث نفسیات

کے باریک نکتے بھی بیان ہوئے ہیں۔ لیکن جو چیز الکھ نگری کو اہم اور دوسری کتابوں سے مختلف بناتی ہے۔ وہ صاحب تصنیف کے اپنے اندر کی کشش ہے اپنے ظاہر و باطن میں فرق اور ان دونوں میں جاری کشش کو مصنف نے کسی موقع پر چھپانے کی کوشش نہیں کی ہے۔ نہ کوئی طمع چڑھایا ہے نہ ڈنڈی ماری ہے۔ علی پور کا ایللی کی اشاعت کے بعد اسے یہ احساس ہے کہ اس کے احباب اسے ”اپنے غلیظ پوترے چوک پر بیٹھ کر دھونے“ کی اجازت تو دے سکتے ہیں لیکن اس میں اپنے ملوث کیے جانے کی اجازت نہیں دے سکتے۔ ممکن ہے اس کی وجہ سے انھوں نے اپنے بعض احباب کا ذکر نہیں کیا ہو یا بعض حصے حذف کر دیے ہوں لیکن اس میں کسی کمی کا احساس نہیں ہوتا۔ پیش لفظ میں ممتاز مفتی نے لکھا ہے :

”یہ کتاب میری آپ بیتی علی پور کا ایللی کا دوسرا حصہ ہے۔ علی پور کا ایللی میں نے یہ بات چھپائی تھی کہ میں ہی ایللی ہوں۔ پھر بعد کھل گیا اور میں نے تسلیم کر لیا کہ میں ایللی ہوں۔ الکھ نگری میری آپ بیتی کا دوسرا حصہ ہے جو ۱۹۳۷ء سے شروع ہو کر آج تک کے عرصہ پر مشتمل ہے۔

علی پور کا ایللی میں میرا سب سے بڑا مشاہدہ عورت تھی۔
الکھ نگری میں میرا سب سے بڑا مشاہدہ قدرت اللہ شہاب

ہے۔“ (الکھ نگری ص ۸)

یہ بات اہمیت رکھتی ہے کہ یادوں کی برات، علی پور کا ایللی + الکھ نگری اور شہاب نامہ تینوں کا تجربہ بنیادی طور پر جنس اور عورت سے شروع ہوتا ہے اور بالآخر تصوف اور سلوک پر ختم ہوتا ہے۔ یادوں کی برات میں رسول کریم کی زیارت کے ذکر کو اب تک شک و شبہ کی نظر سے دیکھا گیا ہے لیکن قدرت اللہ شہاب اور ممتاز مفتی کی خود نوشتوں کے مطالعہ کے بعد جوش کی خود نوشت کا مطالعہ بھی دوسرے نقطہ نظر سے کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ گاندھی جی کی خود نوشت تلاش حق کا بنیادی تجربہ بھی جنس سے ہی شروع ہوتا ہے :

”کوئی ساڑھے دس یا گیارہ کا وقت تھا۔ میں پیر دبارہا تھا۔ میرے بچانے کہا اب تم جاؤ۔ میں دباتا ہوں۔ میں خوش ہوا۔ سیدھا سونے کے کمرے میں پہنچا۔ میری بیوی بیچاری غافل سو رہی تھی مگر بھلا جب میں پہنچ گیا تو وہ کب سونے پاتی تھیں۔ میں نے انھیں جگا دیا۔ ابھی پانچ چھ منٹ ہوئے ہوں گے کہ نوکرنے دروازے پر دستک دی۔ میں ڈر سے چونک پڑا۔ نوکرنے کہا اٹھو اب کی طبیعت بہت خراب ہے۔ میں جانتا تھا کہ ان کی طبیعت بہت خراب ہے۔ اس وقت بہت خراب کے جو معنی تھی سمجھ گیا..... میرا دل شرم اور درد سے معمور تھا۔ میں دوڑ کر والد کے کمرے میں گیا۔ مجھے یہ خیال آ رہا تھا کہ اگر شہوانی خواہش مجھے اندھا نہ کر دیتی تو میں اس روحانی کرب سے بچ جاتا جو آخری لمحوں میں اپنے والد کے پاس حاضر نہ ہونے سے مجھے ہوا۔“

(تلاش حق جلد اول ص ۵۵)

اہم بات یہ ہے کہ یہ تجربہ جنس پر ہی ختم نہیں ہو جاتا۔ اس سے آگے بڑھ کر تلاش حق تک پہنچتا ہے۔ گاندھی جی کے الفاظ میں :

”وہ چیز جس کی مجھے تلاش ہے، جس کی آرزو اور سعی میں تیس سال سے بے چین ہوں معرفت نفس، دیدار الہی، موکش کا حصول ہے۔ یہی تلاش، یہی کوشش میرا اوڑھنا بچھونا ہے۔ یہی میری زندگی ہے۔ میری تحریر و تقریر کا میری ساری جدوجہد کا یہی مقصد ہے۔“ (ایضاً ص ۹)

وہ ساؤتھ افریقا میں اپنے ہم وطنوں کے لیے جس طرح کی جدوجہد کرتے ہیں، ان کی جان پر جس طرح کے حملے ہوتے ہیں، ان حملوں کے باوجود ان کے پائے ثبات میں جس طرح لرزش یا لغزش پیدا نہیں ہوتی، ٹالٹائے آشرم میں ایک کم ذات انگریز کا بول و براز صاف کرنے سے انکار پر وہ جس طرح بیوی کو گھر سے نکالنے پر تیار ہو جاتے ہیں، کانگریس کے کلکتہ کے اجلاس میں پھیلے ہوئے غلاظت کے ڈھیر کو وہ جس طرح خود صاف کرتے ہیں، ساہرمتی میں بڑی ذات کے لوگوں کی مخالفت مول لے کر چھوٹی ذات کے لوگوں کو آشرم میں داخل کرنے کا جو جرات

مندانہ فیصلہ وہ کرتے ہیں، تحریکات کے عروج کے زمانے میں جس طرح ان کو واپس لینے کی ہمت رکھتے ہیں، اپنی ہر مخالفت کو جس طرح برداشت کرتے ہیں، اپنی تحریروں میں اسلامی تعلیمات سے جس طرح متاثر نظر آتے ہیں یہ سب بعض ذیلی اور ضمنی اختلافات کے باوجود ان کی VERSATILE PERSONALITY کو سامنے لاتا ہے۔ یہ سوال یہاں ذہن کو پریشان کرتا ہے کہ کیا جنس یعنی سیکس کا مذہب اور تصوف سے کوئی تعلق ہے؟ ہے تو کیا؟ کیسے؟ کیا اچاریہ رجینیش کا نقطہ نظر جو جنسی تجربے کو عارفانہ تجربے کا مرتبہ دیتا ہے درست ہے؟ (ایسی صورت میں پوری اردو شاعری کا جس کا بڑا حصہ EROTIC شاعری پر مبنی ہے نئے سرے سے مطالعہ کرنے کی ضرورت پیش آئے گی) اگر ہاں! تو معاشرہ میں جنس کو ممنوعات کا درجہ کیوں حاصل ہے۔ کیا یہ FREE SEX کا جواز مہیا نہیں کرتا؟ پھر معاشرہ کا کیا بنے گا؟ یہ بات اہمیت رکھتی ہے کہ ”الکھ نگری“ میں رجینیش کا ذکر بڑے احترام سے کیا گیا ہے :

”اس روز میں اشفاق احمد کے گھر بیٹھا تھا۔ اشفاق نے کہا تجھے ایک چیز

سناؤں

میں نے کہا کیسی ہے؟

بولائن لے پتہ چل جائے گا

اشفاق نے ریڈیو پر کیسٹ لگا دیا۔

کوئی شخص بول رہا تھا۔ ارے یہ کون بول رہا ہے۔ کیسے بول رہا ہے۔ مدھم

بیٹھا کیا لے ہے کیا انداز ہے، بات کان سے سیدھے دل میں اترتی ہے۔

کون ہے یہ؟ میں نے بانو سے پوچھا

بولی رجینیش

کون رجینیش، وہ جو امریکہ میں پیر بنا بیٹھا ہے۔ امریکی دھڑا دھڑا اس کے مرید

بن رہے ہیں۔

وہی 'اشفاق' بولا۔

کیا وہ جو فری سیکس کا قاتل ہے

ہاں وہی

نہیں، میں نہیں مانتا، جنسی عفریت میں اتنی مٹھاس، اتنا تاثر رجینش کے اس ٹاک کا موضوع شدت تھا۔ میں وہ کیسٹ سنتا رہا، سنتا رہا، بار بار سنتا رہا اور میں نے زندگی میں پہلی بار جانا کہ شدت تعمیری عمل نہیں ہے۔ پھر مجھ پر رجینش کے کیسٹ حاصل کرنے کا جنون طاری ہو گیا۔

بہر حال! میں نے بڑی مشکل سے رجینش کے چند ایک کیسٹ حاصل کر لیے اور انہیں سننے لگا، سنانے لگا، جب کبھی میں کیسٹ سن رہا ہوتا اور قدرت اللہ آجاتا تو رجینش کو سن کر اس کے چہرے پر ناگواری کا تاثر چھا جاتا۔ بات سمجھ میں نہ آتی تھی۔ اس قدر مٹھاس بھری آواز، مدھم آواز، اور دل میں اتر جانے والے بول۔ پھر ناگواری کیوں؟

ایک دن میں نے قدرت سے کہا۔ رجینش نے مجھے اتنی بڑی حقیقت کا احساس دلایا ہے کہ شدت تعمیری چیز نہیں ہے۔

ہاں، وہ بولا، ساتھ ہی اس نے آپ کے جذبے میں شدت پیدا کر دی ہے۔ بہر حال، ذہنی طور پر میں نے قبول کر لیا ہے کہ شدت نقص ہے۔

بڑی بات ہے، لیکن لیکن کیا؟

لیکن ذہنی طور پر مان لینے سے کیا ہوتا ہے۔ جب تک بات دل سے ہو کر عمل میں نہ ڈھل جائے، بیکار ہے۔“ (الکھ نگری ص ۸۸۹-۸۸۸)

علی پور کا ایلی ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے اکتیس سال بعد ۱۹۹۲ء میں الکھ نگری کی اشاعت پر یہ بات بار بار ذہن میں آتی ہے کہ اس میں ممتاز

مفتی اپنا فنی توازن برقرار نہیں رکھ پائے ہیں۔ بیانات کی تکرار منغض کرتی ہے اور یہ احساس ہوتا ہے کہ وقت کے اس دورانیہ کے علاوہ شاید فارم کا بھی اس میں کچھ قصور ہو۔ علی پور کا ایلی ناول کی فارم میں لکھی گئی تھی اور الگھ نگری خود نوشت کے فارم میں۔ لیکن اگر ہم اس بات کو پیش نظر رکھیں کہ ان دونوں کا اصل تجربہ شخصیت کے ارتقا کا ہے، لال ٹوپی والا جو تقسیم کے وقت ممتاز مفتی کے ٹرک کو راستہ دکھاتا ہے لاہور، پنڈی اور اسلام آباد میں اس کی پوری زندگی کو راستہ دکھاتا ہے۔ یہ تجربہ شخصیت کی اندرونی کشش اور جنسی جذبات کے ارتقاء کا ہے تو یہ باتیں فروغی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں۔ رجینش والے اقتباس کا محل وقوع اس تصنیف کے DEEP STRUCTURE کے گتھے ہوئے منظم اور پیچیدہ ہونے کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔ کتاب کے آخری حصہ میں جس کے بعد مصنف نے ”چھوٹا اور بڑی“ کے عنوان سے اپنی شخصیت کا محاسبہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے فوراً بعد اٹھاون دیں باب میں اس کتاب کے سب سے بڑے مشاہدے قدرت اللہ شہاب کی موت کا ذکر کیا ہے جس پر درحقیقت کتاب ختم ہو جاتی ہے، رجینش کا ذکر پورے تجربے کا ایک طرح سے خلاصہ پیش کرنے کی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ پورے تجربے میں قدرت اللہ شہاب کی جن خصوصیات کو مصنف نے IDEALISE کیا ہے وہ سادگی، عجز، شیرینی، اور تاثر ہے۔ بھائی جان کی بھی یہی خصوصیت اسے اپیل کرتی ہے اور شاید اسی وجہ سے یہ دونوں صاحب مزار (جن کے بھائی جان خلیفہ ہیں) کی خدمت میں باریابی حاصل کرتے اور مراتب بلند پاتے ہیں۔ قدرت اللہ کی تو باقاعدہ دستار بندی ہوتی ہے اور ایک سایہ ان کی کار کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر مصنف کو رجینش کی آواز میں وہی IDEAL خصوصیات نظر آتی ہیں :

”جنسی عفریت میں اتنی مٹھاس، اتنا تاثر“ (ص ۸۸۸)

جنس کے لیے عفریت کا استعارہ اور پھر مٹھاس اور تاثر کی صفت فنکارانہ

ہے جس سے خود رجنیش کی قمیس کے مطابق جنسی تجربے کا عارفانہ تجربے میں تبدیل ہونا ثابت ہوتا ہے۔

رجنیش کے اس لکچر کا انتخاب جو شدت سے متعلق ہے اور جسے سمجھانے کی قدرت اللہ اور ماورائی قوتیں مسلسل کوشش کر رہی تھیں، بھی اہمیت رکھتا ہے۔

اس مخصوص جگہ پر رجنیش کا ذکر اور پھر فوراً ہی قدرت اللہ کی موت کا بیان اس تجربے کو جو ”علی پور کا ایلی“ میں شہزاد سے تعلق اور دہلی والے حاجی صاحب کے اس بیان سے شروع ہوا تھا کہ ”ان کو آگے جا کر اچھے لوگ ملیں گے SUM UP کرنے کی کوشش ہے۔ جس طرح ٹرک کو راستہ دکھانے والے لال پھندے والے بابا کے راستہ دکھانے کا تعلق پوری زندگی کا راستہ دکھانے سے جڑ جاتا ہے اسی طرح کبھی کبھی اس راستہ سے بھٹکتے رہنے کا تعلق پاکستان پر لکھے گئے مضمون پر احتساب کے لیے راستہ بھٹکا کر بلانے اور پھر راہ راست پر لانے کی کوشش سے جوڑا جاسکتا ہے۔ شہزاد سے جنون کی حد تک پہنچے ہوئے عشق کو بھی مستقبل کے لیے شخصیت کے تزکیہ کا ذریعہ بنانے کی کوشش قرار دیا جاسکتا ہے۔ نہایت منظم انداز میں شہزاد کی پسندیدگی کے عنصر کو شروع سے ہی موجود دکھا کر درمیان میں جس طرح کپ کیپ اور سادی وغیرہ سے تعلق کی منزلیں طے کرائی گئی ہیں اور پھر شہزاد سے عشق کو جنون کی حد تک پہنچا دیا گیا ہے اس کو اگر دہلی والے حاجی صاحب کے بیان کو ۶۷ سال کی عمر میں ایک نوجوان لڑکی کو اسکوٹر پر گھمانے کے تجربے کے بعد قدرت اللہ کے جملہ ”آپ نے بہت اچھا موقع کھو دیا“ اور قدرت اللہ پر عورتوں کے فریفتہ ہونے کی وجہ دریافت کرنے پر ان کے جواب سے جوڑیں تو دونوں کتابوں کے ملنے کے بعد ان کے ایک انتہائی گتھا ہوا ناول ہونے کا احساس بڑا شدید ہوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ایک مکمل انسان کی تکمیل کے تجربے کا ناول لکھا جا رہا ہے۔

ممتاز مفتی نے ”بلیک“ میں بھی قدرت اللہ کے متعلق بڑی تفصیل سے لکھا

تھا۔ اس وقت بھی لوگوں نے یہی اعتراض کیا تھا اور آج بھی یہی کیا جائے گا کہ قدرت اللہ شہاب کو خواہ مخواہ صوفی ثابت کرنے اور آدرش بنانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اسی وجہ سے شہاب نامہ کے آخری باب کے بارے میں بھی اس شبہ کا اظہار کیا گیا تھا کہ ان کے مداحوں نے یہ باب بعد میں لکھ کر شامل کر دیا ہے۔ خیر! یہاں تک تو کوئی بات نہیں کہ مثبت خصوصیات کو ہمیشہ آدرش بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ مسئلہ اس وقت کھڑا ہوتا ہے جب ماورائی قوتیں ہر کام میں دخل دینے لگتی ہیں۔ جب قدرت اللہ شہاب کو مسلسل چھبیس سال تک خفیہ ہدایات ملتی رہتی ہیں، پاکستان کو سلطنت خداداد ثابت کیا جاتا ہے، جب قیام پاکستان کے فیصلے کو ماورائی قوتوں کا فیصلہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، جب ہندوپاک جنگ میں پاکستان کی طرف سے رسول کریمؐ اور دوسرے صحابہ کرامؓ کی شرکت کی بات کی جاتی ہے، جب یہ کہا جاتا ہے کہ سالار والے بابا نے کہا تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب یو، این، او ہر قدم اٹھانے سے پہلے پاکستان کی خواہش دریافت کرے گا، وغیرہ....

ماورائی قوتوں سے انکار نہ کرتے ہوئے، ان باتوں سے متاثر ہوتے ہوئے اور کتاب کے ڈھانچے میں ان سب کی پوری طرح پیوستگی کو تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ بات ذہن کو پریشان کرتی ہے کہ عقل اسے تسلیم کرنے کے لیے اپنے آپ کو آمادہ نہیں کپاتی۔

قدرت اللہ شہاب کے عارفانہ تجربات کے علاوہ کتاب کا بین السطور بار بار ممتاز مفتی کے عارفانہ تجربات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔ بار بار ممتاز مفتی یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ان پر یہ کرم نوازیاں کیوں؟ ہر کوتاہی پر ان کی سرزنش کیوں؟ ان کے راستے میں حائل ہر دشواری دور کرنے کے لیے ماورائی قوتیں کیوں کام کرنے لگتی ہیں؟ ان کے اکثر یہما کو جذب کرنے کے لیے کوئی مجذوب کیوں بھیج دیا جاتا ہے۔ خود اس کا جواب نہ دے کر ممتاز مفتی نے تجاہل عارفانہ سے کام لیا ہے۔

کچھ نہیں کہہ کر بھی سب کچھ کہہ دینے کی تکنیک اچھی ہے۔ لیکن جیسے ہی یہ بات ظاہر ہوتی ہے ذہن پر ایک ناگوار تاثر ابھرتا ہے۔

یوں تو پوری کتاب ہی ممتاز مفتی کی اندرونی کشش کو ظاہر کرتی ہے جس کا ذیلی عنوان 'نفسانیت اور روحانیت کی کشش ہو سکتا ہے۔ لیکن بعض حصے عام انسانی سطح پر بہت متاثر کرتے ہیں۔ تقسیم کے وقت کا ذکر ہے جب ممتاز مفتی اور ان کے دوست پاکستان پہنچ چکے ہیں۔ احتیاطاً ممتاز نے اس کا پس منظر بھی بیان کر دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

وہ رہ کر مجھے خیال آتا ہے کہ میں ہندوستان چھوڑ کر پاکستان کیوں چلا آیا؟ حالانکہ بمبئی میں مجھے چار ایک کانٹریکٹ مل چکے تھے۔ زندگی میں پہلی بار ہزاروں روپے کمانے کی صورت پیدا ہو گئی تھی۔ اس کے باوجود میں بمبئی میں مطمئن نہ تھا۔ سہا سہا اکھڑا اکھڑا۔

لاہور پہنچ کر میں یوں مطمئن ہو گیا تھا جیسے پنجھی گھونسلے میں آ بیٹھا ہو۔ حالانکہ لاہور میں میرا کوئی گھر نہ تھا، ذریعہ معاش نہ تھا، کیا میں اس لیے مطمئن ہو گیا تھا کہ پاکستان میں آ گیا تھا؟ نہیں یہ کیسے ہو سکتا تھا۔ مجھے پاکستان سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ میں نے کبھی پاکستان کو اپنایا نہ تھا۔ جب قیام پاکستان کی تحریک چل رہی تھی تو میں حیران ہوا کرتا تھا کہ مسلمان پاکستان بنانے کے لیے کیوں بے تاب ہو رہے ہیں۔ حالانکہ مجھے اچھی طرح شعور تھا کہ ہندوؤں کے دل مسلمانوں کے خلاف تعصب سے بھرے ہوئے ہیں۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان کسی میدان میں آگے بڑھیں۔ ان کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرنا ہندو اپنا دھرم سمجھتے ہیں یہ سب کچھ جاننے کے باوجود مجھے قیام پاکستان سے قطعی ہمدردی نہ تھی۔ شاید اس لیے کہ میں نے خود کو کبھی مسلمان نہ سمجھا تھا۔ میں برائے نام مسلمان تھا۔ مردم شماری کا مسلمان۔ میرے دل میں ہندوؤں کی بڑی عزت تھی۔ بحیثیت قوم وہ بڑی

جاری

خوبیوں کے مالک تھے۔ ان میں مجز تھا، مٹھاس تھی، قمل تھا، رکھ رکھاؤ تھا، استقامت تھی، وہ مسلمانوں کی طرح جذباتی نہ تھے، جوش میں نہیں آتے تھے، اپنی موم بتی دونوں سروں پر جلانے کے شوقین نہ تھے۔ میرے ذہن میں سیاست کا خانہ سرے سے خالی ہے۔ سیاسی خبروں سے مجھے قطعی طور پر دلچسپی نہ تھی۔ سرسری طور پر سرخیاں پڑھ لیتا اور متن کو نظر انداز کر دیتا۔ مسلمانوں کے اخبارات جذبات میں رنگے ہوتے تھے۔ اس لیے میں روزانہ ٹرمپون پڑھا کرتا تھا۔

قائد اعظم مجھے پسند نہ تھے۔ ان میں مجز نہ تھا، خالی وقار ہی وقار اور پھر اس قدر خود اعتمادی اور اصول پرستی۔ اصول انسان کے لیے بنتے ہیں۔ انسان اصولوں کے لیے نہیں بنا۔ سب سے بڑھ کر مجھے یہ اعتراض تھا کہ قائد مبعأ سیکولر تھے۔ مسلمانوں کی نمائندگی کرتے تھے لیکن اسلام سے باخبر نہ تھے۔ شخصیت پر اسلام کا رنگ نہ تھا۔

در حقیقت میں خود سیکولر خیالات کا مالک تھا۔ مذہب کو اچھا نہیں جانتا تھا۔ اپنے مذہب پر شرمسار تھا۔ میرے دل میں شک و شبہات یوں بھن بھن کرتے جیسے بھڑوں کا بھٹ لگا ہو۔ یہ چھتا میں نے بڑی محنت سے پالا تھا۔ مغربی علماء نے میری رہبری کی تھی... میں مشرقی زبانوں اور ادب سے قطعی طور پر کورا تھا۔ اس لیے میرا مطالعہ صرف انگریزی تک محدود تھا... نتیجہ یہ ہوا کہ جوانی میں میں ذہنی طور پر اللہ کا منکر رہا اور جذباتی طور پر اللہ سے خوف زدہ رہا۔ (الکھ نگری ص ۱۵-۱۳)

اس سیکولر پس منظر کا انسان جس کے مسلمان ہونے کا ثبوت اس کے پاکستانی ہم وطن اس کی مسلمانی کے ذریعے ہی فراہم کیا تے ہیں، جو غصہ میں ان زم کلمہ بھی نہیں سنایا تا اور مذکورہ ذلت سننے کے بعد یہ چلانے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ :

”میں مسلمان نہیں ہوں، مسلمان نہیں ہوں“ (ایضاً ص ۲۰)

یعنی اگر مسلمان ہونے کے یہی معنی ہیں، مسلمانوں کا یہی امتیاز و افتخار ہے، مسلمان اسی کو، ایسے ہی لوگوں کو کہتے ہیں تو مجھے مسلمان ہونا منظور نہیں۔ وہ جب ہندستان سے آئی ہوئی ٹرین میں یہ منظر دیکھتا ہے :

”وہاں خون کا چمپر لگا ہوا تھا۔ سامنے ایک بوڑھی عورت گٹھری کی طرح پڑی تھی۔ آنکھیں پتھرائی ہوئی تھیں، دونوں ہاتھ پیٹ پر تھے۔ سامنے پیٹ سے نکلی ہوئی آنتوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔

”.... سارے ڈبے میں کٹے ہوئے گوشت کی ڈھیریاں لگی ہوئی تھیں۔ دو بازو اوپر تختے سے لٹک رہے تھے، دو کٹے ہوئے سر فرش پر لڑھک رہے تھے۔

ایک بچہ ہبک سے لٹک رہا تھا۔“ (ایضاً ص ۲۱)

تو ایک شخص کے ”کوئی بچ کر نہ جائے، کوئی بچ کر نہ جائے“ کی آواز لگاتے ہی خود بھی اس کے ساتھ شریک ہو جاتا اور چلانے لگتا ہے۔ لیکن وہی شخص اپنے ایک ہندو دوست کو انتہائی خطرناک حالات میں آفس سے سائیکل پر بٹھا کر اپنے گھر لاتا ہے۔ اس کے اندر ایک ہلچل مچی ہوئی ہے :

”مسلمان کون ہے؟ وہ جو چمرا ہاتھ میں پکڑے گھوم رہا ہے یا وہ جو ہندو کو پناہ

دیے بیٹھا ہے۔“ (ص ۲۵)

”میرے دل میں کئی ایک آوازیں اٹھ رہی تھیں۔ میرے دل میں گویا کئی ایک افراد چپے ہوئے تھے۔ ان کے خیالات مختلف تھے، متضاد تھے، وہ آپس میں جھگڑ رہے تھے۔ کبھی آواز آتی ”کوئی بچ کر نہ جائے پائے“ کبھی ”میں

مسلمان نہیں ہوں“ (ایضاً ص ۲۵)

اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ ہندو کون ہے؟ مسلمان کون ہے؟ وہ کیا ہے؟ وہ ایسے لوگوں کے مسلمان ہونے پر سوالیہ نشان قائم کرتا ہے جو شراب پیتے، عورتوں سے ناجائز تعلقات رکھتے، نماز روزے سے کوئی تعلق نہیں رکھتے اور ہندوؤں سے تعصب رکھتے ہیں۔ لیکن معاشرہ کا بدلا ہوا رنگ دیکھ کر وہ گڑبڑا جاتا ہے۔ وہ ایک

لالہ کو مارنا چاہتا ہے، اس کا صندوق ہتھیانا چاہتا ہے لیکن جب وہ اس کے سامنے جاتا ہے تو اس کے ہاتھ میں روٹی کا پیکٹ اور دال ہوتی ہے۔ وہ ایمن آباد میں اپنے دوستوں کے ساتھ رفیوجی گاڑی کاٹنے کے لیے جاتا ہے لیکن وہاں پہنچ کر ان کی حفاظت کرنے لگتا ہے۔ یہ کشمکش پوری کتاب میں مستقل جاری رہتی ہے۔

ممتاز مفتی نے ”علی پور کا ایلی“ کے بارے میں لکھا تھا کہ اس میں زندگی کی تفصیلات ڈھیر کر دی گئی ہیں۔ احسن فاروقی نے بجا طور پر اس پر یہ اعتراض کیا تھا کہ اس میں ڈھیر کا لفظ مناسب نہیں۔ الگھ نگری میں بھی بظاہر یہی احساس ہوتا ہے کہ اس میں بہت سی تفصیلات ڈھیر کر دی گئی ہیں اور خود نوشت ہونے کی وضاحت کے بعد یہ بات بھی ذہن میں آتی ہے کہ یہ تفصیلات ایک شخص کی زندگی کی ہیں۔ لیکن تھوڑے سے غور و فکر سے بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ تفصیلات یوں ہی نہیں ڈھیر کر دی گئی ہیں بلکہ ان میں ایک ناگزیر ربط ہے۔ ایک اچھے ناول کی طرح اس کا ہر باب اور ہر باب کا ہر حصہ ایک دوسرے سے جڑا ہوا ہے۔ اور چھوٹے چھوٹے حصے کو بھی اس کی جگہ سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ خود نوشت سوانح ہوتے ہوئے بھی اس کا ایک آزاد تخلیقی فن پارہ کی حیثیت سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

بحیثیت ناول اس میں ماورائی قوتوں کی کار فرمائی سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ناول کی صنف ان کی متحمل ہو سکتی ہے؟ ایک ایسی صنف کو جسے جدید دور کا رزمیہ کہا گیا ہے اور جو اس دور کے درد و داغ اور سوز و ساز کو پیش کرنے کا ذریعہ ہو مافوق الفطرت عناصر کس حد تک راس آسکتے ہیں؟ جدید تر انسانی زندگی کا ماورائی قوتوں سے کیا رشتہ ہے؟ کوئی تعلق ہے بھی یا نہیں؟ اگر ناول کی صنف اس کی متحمل ہو سکتی ہے جیسا کہ اس ناول میں ہوا ہے اور ناول کی اندرونی منطق کے مطابق ہوا ہے تو درسیاتی تنقید کے علماؤں کی فوق الفطرت عناصر کی بنیاد پر ناول اور داستان میں فرق کی بحث کا کیا حشر ہو گا؟ ■ ■

No. 175662

Date 14.10.97

اس شمارے میں

ایپ پنیکر	ایم۔ رانا لنگم	نرمل پربھا بار دو لوی
محمد حسن عسکری	باقر مہدی	منظہر امام
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی	سابق ڈین فیکلٹی آف ہیونیٹیر اینڈ لینگویجز، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر اقتدار عالم خاں	شعبہ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ	
پروفیسر نذیر الدین مینائی	سابق صدر شعبہ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
ڈاکٹر شکوہ محسن مرزا	شعبہ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
ڈاکٹر شمس الحق عثمانی	شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر عتیق اللہ	شعبہ اُردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی	
پروفیسر ابوالکلام قاسمی	شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ	
ڈاکٹر شافع قدوائی	شعبہ صحافت، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ	
جناب امتیاز احمد	شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ	

سہیل احمد فاروقی

II No. Del/14431/60/85
I. 92 Nos. 10, 11, 12
Regd. No. DL-16025/94
Oct. - Dec., 1995

THE MONTHLY JAMIA

Jamia Nagar, New Delhi-110 025

Geep Industrial Syndicate Limited
B-11/2, OKHLA INDUSTRIAL AREA PHASE-II
NEW DELHI-110 020
TEL : 633548

Every product speaks of quality



A SHERMAN ENTERPRISE

